Die alttestamentliche Weisheit

und der

Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie

auf historischer Grundlage in Vergleich gesetzt

von

Dr. theol. **Franz Klasen.**

Beitrag zur Christologie.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1878.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Die

alttestamentliche Weisheit

und der

Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie

auf historischer Grundlage in Vergleich gesetzt

von

Dr. theol. **Franz Klasen.**

Beitrag zur Christologie.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1878.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis*, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Dem

Herrn Dr. Aloys Schmid

ordentl. öffentl. Professor der Apologetik und Dogmatik an der kgl. Julius-Maximilians-Universität zu München rc. rc.

aus Dankbarkeit

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Für einen Neuling in der wissenschaftlichen Arena mögen es Kundige eine Verwegenheit nennen, die Klarstellung der Logoslehre in einem verwickelten Punkte sich zum Ziel zu setzen. Die Schwierigkeiten des Themas sind mir freilich bei der Bearbeitung sehr zum Bewußtsein gekommen, aber ich meine, daß ich es nicht habe an Fleiß fehlen lassen, um die entstehenden Hindernisse glücklich zu besiegen. Führte mich doch mein Suchen an manchem schönen Wissensmonument vorüber; die Pracht der alttestamentlichen Weisheitslehre allein nach Inhalt und Form lohnt einen schweren Gang mehr als genug.

Gegenwärtige Abhandlung wurde zum Zweck der theologischen Doctorpromotion an der Universität München vor drei Jahren unternommen. Die kirchlich-politischen Wirren des Nordens, von denen auch meine sonst so friedliche hannoversche Heimath nicht unberührt geblieben, haben mich seit dieser Zeit in München festgehalten, wo mir seit Jahresfrist wieder Muße gegeben war, von Neuem die Erstlingsschrift einer Prüfung und Umarbeitung zu unterziehen. Für das zu diesem Zwecke mir von Seiten des hochw. Herrn Capitular-Vicars der Erzdiöcese München-Freising, Dr. Michael Rampf, geschenkte Interesse verfehle ich nicht, an dieser Stelle meinen aufrichtigen Dank abzustatten.

Die Arbeit selbst erlitt durch das Studium des inzwischen bekannt gewordenen Buches des Freiherrn v. Thimus: „Die harmonikale Symbolik des Alterthums", Köln 1869—1876, einigen Aufschub. Die zur Ueberwältigung dieses von immensem Wissen zeugenden Werkes erforderliche Ausdauer hat es

auch den gelehrten Kreisen bis jetzt fast ganz verschlossen; für die meine Arbeit berührenden Punkte war ich völlig auf mein eigenes Studium und meine eigene Beurtheilung angewiesen. Bedauert habe ich nur, mich in den betreffenden Fragen mit den Anschauungen des gelehrten Herrn Verfassers der „harmonikalen Symbolik“ nicht in Uebereinstimmung zu sehen, und somit einen positiven Nutzen für meine Schrift daraus nicht entlehnen zu können. Vielleicht habe ich nöthig, solche Leser meiner Arbeit, welche an kabbalistischen Speculationen keinen Geschmack haben, zu bitten, sich durch den Schluß des zweiten Capitels nicht von der weiteren Verfolgung des Themas abschrecken zu lassen.

Allen, die mir bei der Ausarbeitung mit Rath und That zur Seite gingen, vorab den Herren Professoren Dr. Al. Schmid und Dr. Jos. Bach, sage ich meinen Dank, empfehle die Schrift dem Wohlwollen competenter Beurtheiler und hoffe für weitere Arbeiten aus ruhiger Zeit bessere Gunst zu erlangen.

München b. St. Johann, im September 1878.

Der Verfasser.

Die alttestamentliche Weisheit

und der

Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie.

Erstes Hauptstück.

Die Logoslehre und die Uroffenbarung.

Suarez führt im dritten Buche seines Tractates „De opere sex dierum“, cap. 18, in wenigen Sätzen den bündigen Beweis, daß die Menschen in ihrem Urzustande weder eine dauernde noch eine momentane, vorübergehende Anschauung Gottes hatten. Ersteres war mit der Möglichkeit der Sünde durchaus unvereinbar; aber auch letzteres entsprach dem status viatoris nicht und wäre ohne ausdrückliche Lehre der hl. Schrift nicht anzunehmen. Schon die Realisirung eines verdienstlichen Offenbarungsglaubens ist mit der einmaligen Anschauung Gottes gehindert [1]. -- Daß aber Adam eine übernatürliche Offenbarung von Gott erhalten mußte, erklärt sich aus dem einleuchtenden Grundsatz als nothwendig zu behaupten, weil ohne ein übernatürliches Formal- wie Materialobject eine übernatürliche Erkenntniß, und da diese die Grundlage des übernatürlich sittlichen Lebens ist, auch letzteres unmöglich gewesen wäre. Konnte aber Adam eine übernatürliche Lebenssphäre nicht erreichen, so auch keine übernatürliche Seligkeit, d. h. er blieb ausgeschlossen von der Anschauung Gottes [2].

Wie weit sich aber diese Offenbarung Gottes an die Menschen erstreckt, ob sie mehr umfaßt habe, als was auch natürliche nicht verdunkelte Erkenntniß, freilich auf ein anderes Formalobject hin, behaupten konnte, das ist die strittige Frage. Suarez bejaht sie und dehnt die Uroffenbarung auf die Enthüllung der Dreifaltigkeit, ja sogar auf die Ankündigung der Incarnation aus [3]. Die Ansicht, daß Adam über die Mehrpersönlichkeit Gottes irgend

---

[1] Richtig ist, was Lugo behauptet (De fidei disp. I. n. 106), daß, da der habitus fidei einen doppelten Act der Erkenntniß setzt, denjenigen, womit das obj. quo, und denjenigen, mit welchem das obj. quod umfaßt wird, man von einer Evidenz des Glaubens sprechen kann, sofern diese sich auf Erkenntniß des Formalobjectes bezieht (vgl. Kleutgen, Beil. zur Theol. d. Vorz. 3. H. S. 161 f.). Daß aber die Erkenntniß mindestens nach dem Inhalte, den sie aus der Anschauung Gottes gewonnen, niemals mehr, auch nicht durch die längste Zeitdauer, Glaube werden kann, ergibt sich aus der Definition des Glaubens selbst; cf. Hebr. 11, 1: „ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.“

[2] Die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung an die ersten Menschen ist nach dem Bericht der Genesis zweifellos.

[3] L. c. 5. Deinde valde credibile et probabilissimum est, etiam mysterium

welchen Aufschluß erhalten, war bei den Vätern vielfach vertreten, blieb das Eigenthum der späteren Theologen und wird auch heute noch verfochten[1].

Ist es wahr, daß „ohne den göttlichen Logos, der Mensch geworden, alle Geschichte der Menschheit ein unauflösliches Räthsel bleibt“[2], so lag es nahe, um die Offenbarung des **Logos** Gottes sich zumeist zu bekümmern. Wirklich erstreckt sich auch die Erforschung der Väter weniger auf die Mittheilungen über die Person des Paraklet, als auf die über die Person des Sohnes Gottes. Die biblischen Gründe, auf welche man das Theorem von der Uroffenbarung der Trinität und des Logos insbesondere basirte, sind folgende: Gen. 1, 26 wird die Schöpfung des Menschen mit den Worten eingeleitet: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde zu unserem Gleichnisse“ (בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ). Und alsbald wird im folgenden Verse jedenfalls mit Grund und Absicht dieselbe Wendung in noch ausführlicherer Form wiederholt: „Und es schuf Gott (Elohim) den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn.“ In diesen Stellen hat man eine dreifache Andeutung der Trinität finden wollen, und zwar in dem Gottesnamen **Elohim**[3], in der **pluralistischen Wendung**, mit welcher Gott den Entschluß zur Menschenschöpfung kundgibt, und in dem **Bilde**, dem **Gleichniß** Gottes, worunter man den Logos verstehen zu sollen glaubte. Was den Namen Elohim anlangt, so behauptet wohl gegenwärtig Keiner mehr, daß sich aus ihm die Mehrpersönlichkeit Gottes irgendwie beweisen lasse. Nach

---

Trinitatis fuisse Adamo revelatum, antequam peccaret. Und in n. 8 fährt er fort: „Nihilominus communis et vera sententia est, Adam ante peccatum revelationem de Christo, seu de Verbi Incarnatione habuisse. Die **Art** der Erkenntniß war nach der Ansicht des hl. Thomas und der Theologen überhaupt ein Mittleres zwischen der visio beatifica und dem menschlichen übernatürlichen Glauben, „ein prophetisches Schauen“. So sagt schon Epiph. contra haeres. in praef.: „Propheta enim erat.“ Alex. v. Hales, Bonaventura u. A. vergleichen die Erkenntniß Adams vor der Sünde mit der scientia infusa Christi. Doch konnte bei Christus niemals von einem **Glauben** die Rede sein, cf. Suarez l. c. Die Incarnation wäre, wenn sie überhaupt vor der Sünde offenbart worden, sicherlich nur als Abschluß des Creationsprocesses, nicht als Sühnact für die Sünde, verheißen.

[1] Man vgl. beispielshalber: Aug. de civit. Dei 16, 6; Gen. ad lit. lib. 2. c. 6; Epiphan. contr. haeres. in praef.; Gregor d. Valencia, de anima quaest. II. p. 1; Macar. homil. XII.; Thom. Aqu. 2, 2. quaest. 2. art. 7. Von neueren Theologen: Berlage, System der Dogm., Bd. 4. Kleutgen, Theol. der Vorz., Bd. 2. S. 523. — Friedhoff, Dogm., p. 531, unbestimmt. Noch mehr scheint Klee, Dogm., Bd. 2. S. 325. 2. Aufl., die Uroffenbarung der Trinität zu bezweifeln. Er schreibt: „Ueber den Grad der Erkenntniß Gottes und der Dinge (bei Adam) . . . . bescheiden wir uns, nichts mit Bestimmtheit sagen zu können, und erinnern wiederum nur, daß der irdische und im Anfang der Entwickelung stehende Paradiesesmensch nicht mit dem geistigen Menschen des Himmels und der Vollendung auf dieselbe Linie gestellt . . . . werde“ (vgl. I. Cor. 15, 45). Die Ansichten katholischer Exegeten der Gegenwart über diese Frage sind nicht zu erfahren, da seit Jahrhunderten ein Commentar zur Genesis katholischerseits nicht mehr ausgegeben ist.

[2] Lutterbeck, Die neutestamentl. Lehrbegriffe. Mainz 1852. p. VI. Vgl. auch Bade, Christologie des A. T. Münster 1850. S. 15—27. Bd. I.

[3] Vgl. hierüber Raimundi Martini, Pugio fidei, p. III. dist. I. c. III. Dazu die Observationes Josephi de Voisin. Aus neuester Zeit ist zu vgl. Zschokke, Theol. der Proph. des A. T., S. 103 ff.

endlosen Erörterungen ist man nunmehr über seinen Charakter als nomen appellativum und als Bezeichnung der höchsten Majestät Gottes (numen) im Gegensatz zu dem sich der Creatur offenbarenden Jehovah einverstanden[1].

Vereinzelt aber blieb von jeher bei den Theologen die Ansicht[2], daß unter dem imago et similitudo Dei in dem ersten Capitel der Genesis der Logos als Object der Erkenntniß des Vaters zu verstehen sei. Schon Augustin[3] bemerkt, daß, wenn der Mensch ein Bild des Sohnes Gottes ist, er es auch vom Vater sein müsse; und, daß, sollte der Mensch nur ein Bild des Sohnes sein, es füglicher heißen müsse: Faciamus ... secundum similitudinem *tuam*. Thomas[4] erklärt die Stelle Augustins genauer, indem er ausführt, nicht die Beziehung der drei göttlichen Personen zu einander, sondern das Wesen der Gottheit könne allein Vorbild des Menschen sein. Das göttliche Wesen werde in der Schrift abusive „Bild" genannt, indem Bild statt Vorbild (imago statt exemplar) gesetzt sei.

So erübrigt von den drei angeführten Beweismomenten nur noch das eine, daß man aus der Pluralform נַעֲשֶׂה (faciamus) hergenommen hat. Vielfach wurde dieser Beweisgrund als vollgewichtig angesehen; Andere erklärten den Plural als eine Communicationsform, mit welcher Gott sich an die ihn umgebenden Engel wende; neuere Theologen interpretiren ihn als pluralis majestatis, der von neutestamentlichem Standpunkte aus mindestens eine Andeutung an die Trinität enthalte, nach früherer Anschauungsweise aber nicht so verstanden werden konnte[5]. Sicher unrichtig ist der mittlere Erklärungsversuch[6], der letztere aber würde sich als richtig erweisen, falls die erstere,

---

[1] Die Geschichte dieses Streites siehe bei Oehler in Herzogs Realencyklopädie 19, S. 476 ff. S. außerdem Oehler, Theol. des A. T., S. 133 ff. Tüb. 1873. Haneberg, Gesch. der bibl. Offenb., 3. Aufl. 1863. S. 72 f. u. 197 f. Bellarmin, welcher anfangs sogar in seiner Grammatik den Plural Elohim als Andeutung der Trinität geltend gemacht hatte, nahm diese Ansicht später zurück. S. Haneberg, Die relig. Alterthümer der Bibel, 2. Aufl. 1869. S. 118.

[2] Cornel. a Lap. geht mit der kurzen Bemerkung daran vorüber: „ut aliqui apud Lipom. explicant". Cf. Comm. in Gen. ad h. l. Vertreten wird jedoch die Ansicht von Euseb. Praep. Ev. lib. VII. c. 10; von Clem. Alex. orat. adhort. ad Gent. 19, 19. t. 2. Auch Irenäus adv. haer. V. 16, 21 vertritt sie. Zu vgl. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, S. 286. Münster 1862.

[3] Aug. de Trinit. lib. XII. c. 5. 6.

[4] Thom. Summ. theol. I. qu. 93. art. 5.

[5] So Reusch, Bibel u. Natur. „Wir haben auf alttestamentl. Standpunkte den pluralis majestatis, welcher, neutestamentlich angeschaut, wenigstens die Tendenz zum pluralis Trinitatis hat." 3. Aufl. S. 103. So auch schon Hugo Grotius, Annot. ad vet. Test. ad h. l. Vgl. Calovii bibl. p. 229 f. Gegen Grotius Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Christi, I. S. 247. Keil, Comm. über d. B. M., Bd. I. S. 31, und Delitzsch halten den Plural für den plur. maj.

[6] Nicht die Engel, sondern Gott selbst tritt schaffend in der Bibel auf. Man müßte auch eher erwarten *facite*. Für Hülfeleistung der Engel bei der Schöpfung liefert die hl. Schrift keine Anhaltspunkte. Im Gegentheil vgl. Js. 40, 13 ff.; 3 Reg. 22, 19 ff.; Röm. 11, 34. Siehe auch Corn. a Lap. l. c.; Schwane l. c. S. 39. „Dazu kommt noch, daß die Schrift es an vielen Stellen ausdrücklich erklärt, Gott habe den Menschen nach seinem Bilde und Gleichniß geschaffen" (vgl. Kol. 3, 9). — Diese Interpretationsweise ist jüdisch und auf christl. Boden zuerst bei den Socinianern erwachsen, cf. Calov. l. c. — Erwähnt

besonders von den Vätern und den ältesten Theologen vertretene Auffassung nicht haltbar erscheinen sollte.

Um dieses zu untersuchen, ist es nothwendig, nach neuen Beweismomenten für die Uroffenbarung der Trinität sich umzusehen. Ein solches fand man in dem Ausspruch Adams am Schluß der Schöpfung des Weibes: „Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt duo in carne una.“ Gen. 2, 14. Durch die Interpretation dieser Stelle trug man ein Wissen um die Incarnation Christi in das Paradies, indem man erklärte, Adam spreche jene Worte in prophetischem Schauen und deute darin das Sacrament der Ehe und die Verbindung Christi mit seiner Kirche an. Man hat diese Deutung begründet durch Matth. 19, 5 und Ephes. 5, 32. An ersterer Stelle sagt Christus von den Worten Adams, daß Gott sie gesprochen; im Epheserbriefe aber nennt Paulus, anknüpfend an Gen. 2, 24, die Ehe „ein großes Geheimniß auf Christus und seine Kirche“ [1]. Ich meinestheils stimme jenen zu, die bei Matthäus nur behauptet wissen wollen, daß die Stelle Gen. 2, 24 eine inspirirte gewesen, bei Paulus aber nicht mehr als eine mystische Erklärung der Worte Adams vom neutestamentlichen Standpunkte aus finden. Ob Adam diese ihre Bedeutung gewußt, davon ist im Epheserbriefe durchaus nichts gesagt [2]. Aus dieser Stelle der Genesis also läßt sich für die Uroffenbarung der Trinität resp. Christi und der Incarnation Christi meines Erachtens kein Stützpunkt entlehnen.

Wir kommen aber nunmehr zu dem letzten biblischen Beweisgrunde, der uns etwas längere Zeit beschäftigen wird. Bekanntlich wurde nach dem Evangelium des hl. Johannes die Schöpfung der Welt durch den Logos Gottes vollzogen. Und bleibt auch der Satz bestehen, daß jedes opus Dei ad extra von allen drei göttlichen Personen gemeinsam vollbracht wird [3], so

---

sei hier, daß nach bibl. Sprachgebrauch nicht nothwendig der Plural steht, wenn Gott als Subject sich selbst objectivirt; vgl. Js. 33, 10. Ps. 12, 6. (Keil.)

[1] Εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Die Vulgata hat: in Christo et in ecclesia.

[2] Der Apostel zieht nur die Analogien zwischen der Vermählung Christi mit seiner Kirche und der ehelichen Verbindung unter den Menschen. Darüber hinaus deutet er den sacramentalen Charakter der Ehe durch jene Worte an (innuit Apostolus, sagt d. Trid. in dem Proömium zu den Canones über die Ehe). Durchaus unlogisch ist es, mit der ehelichen Gemeinschaft der Stammeltern vor der Sünde die Erlösung durch Christus in Verbindung zu setzen. Damals hatte die eheliche Gemeinschaft noch nichts an sich Sündhaftes, bedurfte darum auch nicht der Regelung und Reinigung durch den Erlöser; in welchen Zusammenhang soll also die Ehe der ersten Menschen in statu naturae elevatae mit Christus gebracht werden können? — Calvin hielt V. 24 für einen Zusatz des Moses; Keil schließt sich an ihn an, weil עַל־כֵּן in der Gen. gewöhnlich Bemerkungen des Erzählers einleite (aber nicht immer!) und noch mehr deßhalb, weil Adam „doch nicht füglich schon von Vater und Mutter weissagend reden konnte“. Die Gründe reichen nicht aus. — Man vgl. über das betreffs Gen. 2, 24 und Eph. 5, 32 Gesagte Oswald, Die dogm. Lehre von den hl. Sacramenten der kathol. Kirche, 4. Aufl. Bd. II. S. 370 bis 397.

[3] In diesem Sinne verurtheilte die Synode von Sirmium den Satz der Anti-Trinitarier, daß Gen. 1, 26: Et dixit Deus, faciamus . . . . nur von einer göttl. Person die Rede sei, die zu sich selbst spreche. Daß dieses zu sagen von Moses nicht beabsichtigt war, versteht sich von selbst; cf. Calov. l. c.

hat sich doch auf Grund des Evangeliums Johannis bei den Theologen die Distinguirung ausgebildet, daß die Schöpfung geschehen sei *a* Patre *per* Filium *in* Spiritu sancto. Biblisch wie speculativ ist diese Unterscheidung so fest begründet, daß ihre Richtigkeit außer allem Zweifel steht.

Auch dieses, daß Johannes mit der Bezeichnung Logos mehr erzielen wollte, als sich den Terminis der Neuplatoniker anzuschließen, daß er damit das Wesen der zweiten göttlichen Person charakterisirt hat, scheint mir gewiß [1]. Nun war es nahe gelegen, da das subsistente Wort Gottes die Schöpfung vollzogen hatte, den Bericht des hl. Johannes mit demjenigen der Genesis zu vergleichen, und die von Moses gebrauchte Form וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים hat hingereicht, um wiederum in der Genesis mindestens eine Andeutung an die Offenbarungswahrheit des Christenthums zu finden. Diejenigen, welche den Schöpfungsvorgang dem Moses als nur durch die Tradition oder doch auch durch die Tradition bekannt geworden erklärten, hatten leicht Veranlassung, bei Adam schon eine Einsicht in das Verhältniß des göttlichen Logos zur Schöpfung zu vermuthen, und also haben sie es festgehalten. Ist diese Thesis beweisbar, so erhält das für uns noch bestehende Argument, welches für die Uroffenbarung der Trinität aus dem Plural נַעֲשֶׂה genommen war, einen Stützpunkt. Denn geschah die Schöpfung auch nach alttestamentlichem Bericht durch den Logos, so ist die plurale Form „faciamus“ jedenfalls zunächst eine Anrede an die Person des Sohnes.

Wie wird nun aber der Beweis geliefert, daß das „Sprechen Gottes“ in der Genesis von einer Thätigkeit des subsistenten Logos zu verstehen sei? Wären keine anderen Beweisgründe gegeben, als daß nach dem Evangelium Johannes wirklich der Logos Schöpfer ist, so könnte man von vornherein jenen, die das וַיֹּאמֶר als eine bewußte Andeutung hieran auffassen, ohne Neid ihr Vergnügen lassen. Ich würde aber mit der Erklärung eines andern Autors mich bescheiden, der auf Grund des Berichtes der Genesis und mancher anderen Daten der Ansicht ist, daß sich die Völker überhaupt „das Schaffen Gottes gern als ein Sprechen Gottes denken“ [2].

Indeß schon die Väter und auch neuere Gelehrte berufen sich zum Beweise der genannten Thesis auf die Religionssysteme der Heiden; erstere fast ausschließlich auf die religiösen Vorstellungen der griechischen Philosophen [3],

---

[1] Man vgl. Dr. Jordan Bucher, Des Apostels Johannes Lehre vom Logos. Schaffh. 1856. S. 95 ff. u. a. a. O. Schegg in der Ausgabe des Evang. nach Johannes, von Haneberg, 1878, stützt die Benennung Logos richtig auf innere und äußere Gründe; vgl. S. 55 ff. Bd. 1.

[2] Ochs, Der johanneische Logosbegriff. Bamb. 1848. S. 9.

[3] Vgl. Calovius l. c. ad Gen. 1, 3. — Besprochen ist diese Ansicht von der Verwendbarkeit der griech. Phil. bei Abbé Thomas, Études critiques sur les origines du Christianisme. Bar-le-Duc et Paris 1870. p. 396: „C'est à un autre point de vue, que certains Pères de l'Église, des théologiens et des philosophes chrétiens ont cherché et cru reconnaître dans les écrits de Platon la trace de nos mystères et principalement du mystère de la Trinité. S'ils trouvent des éléments chrétiens dans le platonisme, ce n'est pas pour en faire honneur à la raison philosophique, mais pour les ramener à leur source véritable, à la révélation surnaturelle, dont la lumière, voilée par les ténèbres du paganisme, ne fut nulle part entièrement éteinte. L'Ancien Testament suppose chez les Juifs, ou du moins chez les pa-

letztere theils mit noch größerer Zuversicht auf die Mythen vieler heidnischen Völker. Beginnen wir mit dem Beweismoment, das aus der Mythologie entnommen wird, so ist bekannt, wie sich bei fast allen Völkern die Idee von Mittelwesen findet, durch welche die Schöpfung ausgeführt sein soll. Nicht das höchste göttliche Wesen selbst war schöpferisch thätig, sondern es ließ schaffen durch mindere Geister [1]. Man könnte mit der Erklärung Dorners einverstanden sein, nach welcher „das Verlangen, die Kluft zwischen dem Absoluten und Relativen zu überbrücken, die Veranlassung zu der Lehre von dem Mittelwesen gegeben hat“ [2] — wenn nicht von anderer Seite auf die eigenthümliche Thatsache hingewiesen würde, daß das weltvermittelnde Wesen der Mythologie, wie das schöpferische Princip der Bibel „Wort Gottes“ genannt, und also der subsistente Logos Gottes auch nach heidnischer Anschauung Weltschöpfer gewesen sei. Hieraus wird deducirt, daß sich solche Vorstellungen bei den Menschen vor deren Auseinandergehen müssen gefunden haben, daß sie (wegen der durch Johannes bewiesenen Begründetheit) im Anfang der Welt Gegenstand der göttlichen Offenbarung müssen gewesen sein.

Zweites Hauptstück.

Logoslehre, Mythologie und Kabbala.

Wir kommen hier auf einen Tummelplatz der verschiedensten Theorien, welchen wir leider nur kurz streifen dürfen. Läßt sich aus der Mythologie überhaupt ein Rückschluß auf religiöse Vorstellungen der Urzeit machen? Diese Frage verneinten von den Vätern der Kirche ganz entschieden Clemens

triarches et les prophètes, une certaine notion de la trinité des personnes en Dieu: on y rencontre de fréquentes allusions à ce mystère; et les savants les plus versés dans la connaissance des antiquités judaïques pensent communément que, sur ce point, la tradition parlait un langage plus explicite que les livres inspirés. On retrouve aussi des traces du dogme trinitaire dans les spéculations mystiques de la cabale.“

[1] Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden, 2. Aufl. Münster 1869. „Das ganze Heidenthum hat die Idee von einem höchsten Gotte bewahrt, die Wilden oft noch mehr klar und bestimmt als die gebildeten Völker, weßhalb wir dieselbe um so weniger als das Produkt des eigenen Nachdenkens betrachten können“ (S. 27). „Doch betrachteten die Heiden durchweg das höchste Wesen so, daß es sich wegen des Abfalls der Völker von ihm nicht mehr um die Welt kümmere“ (S. 23). „Es ist nämlich zu bemerken, wie diese Völker ein gewisses Mittelwesen als erstgeschaffenen Geist (den Logos der Heiden) an der Spitze der erschaffenen Dinge statuirten, durch welches die Urgottheit die sichtbare Welt zur Erscheinung bringt“ (S. 20).

[2] Dorner, Entwicklungsgeschichte von der Person Christi. Stuttgart 1845. Bd. 1. S. 16.

von Alexandrien[1] und Eusebius[2]. Sie erklärten die heidnischen Religionssysteme vorzugsweise für ein Erzeugniß dämonischer Mächte. Die Systeme des dualistischen Gnosticismus waren mehr oder minder angewiesen, den Menschen die Empfänglichkeit für göttliche Einflüsse abzusprechen; am grellsten trat die Herrschaft diabolischen Geistes über den Menschen in dem Schema des Manichäismus hervor, nach welchem das höhere Bewußtsein des Menschen ganz ausgelöscht war[3]. Im sechzehnten Jahrhundert endlich kam in Folge der reformirten Gnadenlehre dieselbe Theorie noch einmal wieder an's Tageslicht; auch nach der Anschauung der sogen. Reformatoren war die Gottebenbildlichkeit des Menschen total verloren gegangen, jede Erkenntniß des nichterlösten Geistes also vom Bösen. Man sieht, in allen drei Phasen war dieses Theorem durch apologetisch-dogmatische Rücksichten gefordert, und wie die „Hegel'sche Idee" construirt, um aus ihr dasjenige zu beweisen, wodurch sie zunächst selbst hätten bewiesen werden müssen.

Eine zweite Erklärung nennt den Mythus die natürliche Religion, das Erzeugniß des menschlichen Geistes nach Anlage seiner Wahrheit und seines Irrthums. Auch diese läßt aus ihm einen Rückschluß auf übernatürliche Offenbarung nicht zu. Als eine Vorläuferin derselben kann man die kosmisch-physikalische Betrachtungsweise der Stoa ansehen[4], die im Laufe der christlichen Jahrhunderte mehrfache Schattirungen erlebte, aber insofern immer die Grundlage blieb, als von den Vertretern dieser Richtung dem Mythus jeder euhemeristische Charakter abgesprochen wurde. Theils galt er als Reflex astronomischer Natureindrücke und Naturvorgänge, theils wurde er durch besondere atmosphärisch-tellurische Verhältnisse der verschiedenen Länder erklärt. Aehnlich ist die Deutung Baco's von Verulam[5] u. A., die eine tiefe Naturerkenntniß in dem Mythus erblickten. Selbstverständlich gehört zu dieser Kategorie der englische und französische Deismus, der nicht nur den Mythus, sondern auch die mosaischen Berichte als natürlich entstandene „Erzählungen" charakterisirte[6]. Ein Bolingbroke, Toland, Morgan u. A. haben den Führer des jüdischen Volkes mit nicht geringerer Entrüstung traktirt, als die Bewahrer der heidnischen Mysterien. Daß die naturalistischen Philosophen ebenfalls keinen Widerschein der Uroffenbarung in den Mythen erblicken konnten, ist klar; doch ließ im Allgemeinen die deutsche Philosophie ihre Nachbarn reden und fand gern, wie es der Pantheismus mit sich bringt, etwas Göttliches in allen Mythen[7]. Außer den „Fragmenten eines Ungenannten"[8] mag auf deutschem Boden kaum etwas Bemerkenswerthes über Mythologie und Offenbarung im deistischen

---

[1] Clementis Alex. adh. ad Graecos seu ad Gentes c. VIII. ed. Par. 1572.

[2] Euseb. Caes. praep. evang. lib. V. edit. Col. 1688.

[3] Vgl. Reliquien Möhlers in den histor.-polit. Blättern, Jahrg. 1838. S. 185 ff. Das Heidenthum, eine Betrachtung.

[4] Werner, Die Religionen und Culte des vorchristl. Heidenthums. Schaffh. 1871. S. 24. Für die folgende Abhandlung über Mythologie ist dieses Werk durchaus zu vergleichen.

[5] De sapientia Veterum. Lond. 1609.

[6] Vgl. Stiefelhagen, Theologie des Heidenthums. Regensb. 1858. S. 38.

[7] Noack, Mythologie und Offenbarung Bd. I. S. 25.

[8] Edirt von Lessing, 1774.

Sinne geschrieben sein, bis Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Lessings Erbe wurde die protestantisch-rationalistische Exegese von den Tagen Eichhorns an bis zu den Protestantenvereinlern der Gegenwart[1]. Eichhorn[2] hält die dem mosaischen Bericht zu Grunde liegenden Facta für natürliche Ereignisse, durch die Länge der Zeit (nicht durch Betrug) mit übernatürlichem Schein umgeben. Aehnlich Dr. Paulus u. A. Da indeß die Profangeschichte bestrebt wurde, die Sagen der Völker als Mythen, theils mit theils ohne reale Grundlage, zu erklären, brachte nach mehreren Vorgängern von den rationalistischen Theologen Baur es zu Stande, eine Mythologie des A. T., ja, erstaunlich zu sagen, selbst des N. T. zu construiren[3]. Renan und David Strauß haben dieses Werk gekrönt[4].

Sehr grell hebt sich gegen die zwei genannten Auffassungen des Verhältnisses von Offenbarung zu Mythus eine dritte und letzte Haupttheorie ab, nach welcher in der Mythologie ein mehr oder minder deutlicher Reflex von ursprünglich göttlich geoffenbarten Wahrheiten wiedererkennbar sein soll. Nicht der ganze Inhalt zwar der Mythologie ist so zu fassen, doch geht er in manchen Details über die natürliche Anlage des Menschen hinaus und ist in diesen Punkten auf die Offenbarung zurückzuführen[5]. Zu den Vertretern dieser Anschauung rechne ich zunächst den gelehrten Justinus[6], wenn ich dießbezügliche Aeußerungen aus dem Heidenthum selbst hier übergehe[7]. Seitdem aber das Studium der Mythologie wieder aufgenommen ward, ist diese Richtung ununterbrochen verfochten gewesen. Sie vertheidigte Augustinus Steuchus (der schon die Schöpfung durch den Logos aus der Mythologie auf die Uroffenbarung überleitet)[8], mehr noch Estienne Guichard[9]; ferner Marsilius Ficinus und Pico von Mirandola[10]. Physikalisch-euhemeristisch erklärt die Mythologie Vossius (17. Jahrh.) in seinem neunbändigen Werke: De Theologia Gentili et Physiologia Christiana; biblisch-euhemeristisch fassen den Mythus Herbert von Cherbury, Anton v. Dale, Huetius, Thomassin u. A. Empirisch-euhemeristisch: Cudworth, St. Croix u. A.[11]

---

[1] Baumgartner, Lessings rel. Entwicklungsgang. Freib. i. Br. 1877. S. 105 ff.

[2] Vgl. hiezu D. Strauß, Leben Jesu. Die Einleitung.

[3] Baur fand in der Bibel 1. histor. Mythen, 2. philos., 3. noch poetische Mythen. Ullmann fand für die histor. Mythen noch die Unterabtheilung a) die mythische Geschichte, in welcher der Mythus vorwiegt, b) Geschichte der sagenhaften Bestandtheile, in welcher histor. Daten im Vordergrunde stehen. So meinte er die Exegese vor vernichtender Willkür schützen zu können.

[4] Ueber die Stellung des D. Strauß zu seinen Vorgängern unter Theologen und Philosophen vgl. die Schlußabhandlung im „Leben Jesu"; vgl. auch Hettinger, D. Strauß, ein Lebensbild.

[5] Vgl. Werner, Rectoratsrede, gehalten zu Wien 1877 am 8. Oct.

[6] S. Justin in der ersten Apologie. In der cohort. ad Graecos sind seine Urtheile über die Mythologie abfälliger, woraus man einen Grund gegen die Echtheit dieser Schrift hat entnehmen wollen.

[7] Vgl. Lüken a. a. O., S. 3 ff.

[8] Werner, Religionen und Culte, S. 16.

[9] Werner a. a. O.

[10] Sepp, Das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum. Regensburg 1853. Bd. I. S. 19.

[11] Vgl. Werner a. a. O.

An der Schwelle bahnbrechender Forschungen über das Alter der Völker und ihrem Zusammenhang schrieb Görres [1] seine pantheistisch-naturalistisch gefärbte asiatische Mythengeschichte, Hume und Meiners faßten den Entwicklungsgang der Menschheit in empirisch-rationalistischem Sinne. Auch Creuzers [2] christlich-monotheistisch gehaltene Erklärung der Mythologie muß, soweit sie auf geschichtlicher Grundlage ruht, als veraltet angesehen werden. Gegen Creuzer entbrannte in heftigem Streit Voß [3]. Auftauchende historische Forschungen machten sich in empirisch-euhemeristischem Sinne für die Auffassung der Mythologie zu Nutzen Schelling [4], in noch klarer ausgesprochener christlich-monotheistischer Richtung: Windischmann, Sepp, Lasaulx, Lüken, Stiefelhagen, Molitor [5]; von den Engländern ist hier vorab zu erwähnen Faber (The origin of pagan idolatry. Lond. 1816). Sie alle stellten an den Ursprung der Welt die monotheistische Religion und ließen Nachklänge derselben in dem Polytheismus des Heidenthums vernehmbar sein. Christliche Apologeten und Historiker bauten auf diesen Grundgedanken ihr System [6].

Je weiter die sprach- und religionsvergleichenden und damit die historischen Wissenschaften vorschreiten, desto mehr wächst diese zuletzt genannte Erklärungsweise der Mythologie an innerem Gehalt [7].

Indem ich mich derselben ohne Rückhalt anschließe, stellt sich nun die für meinen Zweck aus ihr zu eruirende Frage genau so: Bietet die Mythologie Anhaltspunkte, aus welchen auf die Uroffenbarung der Trinität, oder genauer auf die Uroffenbarung des weltschaffenden Logos Gottes geschlossen werden darf?

Diese Frage ist von Mehreren bejaht worden. Unvermögend, den Streit über den Altersvorrang der einzelnen Völker zu entscheiden, nehme ich die vor-

---

[1] Görres, Mythengesch. der asiatischen Welt. Heidelb. 1810. Außerdem vgl. dessen Vorrede zum „Leben Jesu“ von Sepp.

[2] Symbolik und Mythologie der alten Völker; vgl. Werner a. a. O.

[3] Voß, Symbolische Briefe u. Antisymbolik Letztere edirt von seinem Sohne, 1826.

[4] Schelling, Philosophie der Mythologie Ges. Werke, 2. Abth. Bd. II.

[5] Windischmann, Die Philosophie im Fortgang der Weltgesch. Rom 1827 ff.; Sepp, Das Heidenthum ꝛc. Lasaulx, Ueber die theol. Grundlage der philos. Systeme. München 1856. Siehe darüber Al. Schmid, Wissenschaftl. Richtungen auf dem Gebiete des Kathol., und Werner, Geschichte der kathol. Theologie seit dem Trienter Concil, S. 525; Lüken a. a. O.; Stiefelhagen a. a. O.; Molitor, Philosophie der Geschichte oder über die Traditionen. (Unvollendet.)

[6] Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Christi; Rohrbacher, Kirchengeschichte; Döllinger, Judenthum und Heidenthum (betreffs der heidn. Mysterien ist Döllingers Urtheil sehr ungünstig), S. 118; Drey, Apologetik; Hettinger ꝛc. ꝛc.

[7] Vgl. Max Müller, Vorlesungen über Sprachwissenschaft, Bd. II. S. 386 u. a a. O. George Smith, Chaldäische Genesis, übersetzt von Herm. Delitsch. Leipzig 1876. Dieser schreibt S. 93: „Im Uebrigen wird das Ergebniß dieses Capitels dahin zusammenzufassen sein, daß die uns vorliegenden Fragmente des chaldäischen Hauptberichtes über Weltschöpfung und Sündenfall mit der bibl. Urgeschichte wesentlich übereinstimmen“ Zu vgl. sind hiezu die Beigaben von Delitsch. — Mit Unterstützung der Universität Oxford edirt M. Müller die Hauptreligionsurkunden des Orients. Vgl. Augsburger Allgem. Zeitung, Beilage vom 5. Nov. 1877. Als Vorläufer derselben veranstaltet die engl. „Gesellschaft für Beförderung christl. Erkenntniß“ populäre Darstellungen von Nonchristian religion's Systems. Bis Nov. 1877 waren deren vier erschienen.

gebrachten Beweismomente zunächst aus dem Religionssystem der Chinesen. Das göttliche Urwesen der Chinesen ist nach dem Einen *Chang-ti* (summus imperator), aus welchem als nächste Gottheit *Tai-ki* (summus terminus) emanirte; nach Anderen sind beide Gottheiten als sich deckend anzusehen, Tai-ki also gleich der obersten Gottheit zu setzen und dessen erstgeborner Sohn *Tao*[1] weltbildendes Moment der Gottheit. Tao hat die Bestimmung, zwei niedere weltconstruirende Principien (Yang und Ye) vernünftig zu leiten. Daher faßt man Tao als das intellectuelle, rationelle Princip der Gottheit, als „Vernunft Gottes". Thimus[2] übersetzt das Wort Tao mit verbum (λόγος, Wort), Remusat[3] läßt den Begriff *ratio* (Vernunft) überwiegen, Stanislaus Julien[4] aber weicht sehr von beiden ab und übersetzt: *via* (Weg). Ein sicheres Resultat bietet also diese Forschung nicht; doch ist sie jedenfalls der Bemerkung werth, falls Traditionen anderer Völker uns einen deutlicheren Anhaltspunkt bieten.

Von dem indogermanischen Volksstamm wurden zu diesem Zwecke die Perser und Inder mit ihrer Gotteslehre und Kosmologie in Anspruch genommen. Bäumlein[5] erklärte den persischen *Honover* wie den indischen *Oum* für die formale Quelle des johanneischen Logos, von Anderen wird das *Vâc* des Sanskrit und Rigveda noch dazu im Sinne des schöpferischen Wortes erklärt[6]. Was den Honover oder richtiger den Ahuna-Vairya[7] der Perser anlangt, so ist derselbe zunächst eine Gebetsformel, die der Zoroastrier bei den verschiedensten Gelegenheiten, namentlich bei Reinigungen, hersagen und oft in einer erstaunlichen Zahl wiederholen mußte[8]. Wie alt sie ist, kann nicht bestimmt werden, Zoroaster soll sie zuerst hergesagt haben[9]. In der Uebersetzung weichen Roth[10] und Haug[11] weit von einander ab. Was

---

[1] Vgl. Thimus, Alb. Frhr. v., Die harmonikale Symbolik des Alterthums. Köln 1868—76. Bd. I. S. 82.

[2] Harmonikale Symbolik, S. 382. Außerdem vgl. Vorrede, p. 5.

[3] Remusat, Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu. Paris 1823.

[4] St-Julien, Le livre de la vie et de la vertu, composé dans le VI[me] siècle avant l'ère chrétienne par le phil. Lao-tseu. Paris 1842. Das hier einschlägige Buch des Philos. Lao-tseu ist der Tao-te-king (Tao = Wort oder Weg, Te = Tugend, King = Buch; also: Buch von dem Wort [dem Weg] und der Tugend). Lao-tseu selbst, der für ein Zeitgenosse des Pythagoras gehalten wird (Confucius sagt, daß er ihn noch gesprochen), bezeugt ausdrücklich, daß seine Lehre eine uralte Tradition sei. Sie wird zusammengestellt mit der Lehre des Kaisers Hoang-ti, der 2700 v. Chr. lebte. Daß es sich hier um eine „Tradition des Menschengeschlechtes" handle, ist damit zwar noch nicht bewiesen. Indeß steht auch bezüglich der Chinesen der geistige Zusammenhang mit anderen Völkern im Sinne der „Genesis" fest, wie der französ. Missionär Annot berichtet. Vgl. v. Thimus, S. 82, Anm.

[5] Bäumlein, Versuch, die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tüb. 1828.

[6] Lüken a. a. O., S. 46; Sepp a. a. O. S. 83.

[7] Die Umänderung in Honover ist zuerst von Anquetil du Perron gemacht worden. Vgl. Haug, Die Ahuna-Vairya-Formel mit dem alten Zend-Commentar. Münch. 1872. S. 1.

[8] Vgl. Dr. Friedr. Spiegel, Avesta, die hl. Schriften der Parsen übersetzt und erklärt. Leipzig 1859. Bd. II. a. v. Stellen der Einleitung.

[9] Vgl. Haug a. a. O., S. 2.

[10] Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft. Bd. XXV. S. 14—21.

[11] Haug a. a. O., S. 31.

ursprünglich die Formel bedeutet habe, auch darüber sind die Ansichten sehr getheilt; die Idee eines schöpferischen Wortes hat man ihr erst unterlegt auf Grund des Commentars in Jaçna XIX.[1] Indeß auch hier fragt Zarathustra den Ahura-Mazda nur nach der Rede (dem Worte), die letzterer zu Zarathustra gesprochen, ehe Himmel, Wasser, Erde ꝛc. waren; und erhält zur Antwort: eine Theilung des Ahuna-Vairya. Darauf wird Zoroaster belehrt, welche Erfolge auch das gedankenlose Hersagen dieser Formel dem Menschen bringe[2]; daß aber dieses Wort als Person zu denken und schaffend aufzufassen sei, davon steht selbst in Jaçna XIX. nichts geschrieben[3]. Man bedenke zudem, daß die Pehlevi-Uebersetzung in den letzten Jahrhunderten vor Chr. zu Stande kam, und man würde, selbst wenn in Jaçna XIX. deutliche Spuren eines personificirten „Wortes" zu erkennen wären, daraus auf eine dießbezügliche Urtradition nicht schließen dürfen[4].

Verhält es sich denn nun besser mit dem Vâc der Inder? Keineswegs. Vâc (lat. vôc-s = vox) heißt (von vac, ich sage) zunächst die Rede, das Lied und findet sich in letzterer Bedeutung im Sanskrit freilich personificirt als Göttin und Herrscherin der Götter. Aber welche Poesie würde nicht gestatten, ohne jeden traditionellen Anhaltspunkt den Gesang, das Lied als Göttin hinzustellen! Von einer schöpferischen Thätigkeit des Vâc ist auch im Sanskrit an keiner Stelle die Rede. Im Rigveda I. 709, 10 u. 11 wird vâc gezeichnet als donnernd, Königin der Götter, nahrungsspendend, erzeugt von den Göttern; als schöpferisches Princip steht es auch hier nicht. Der einzige Anhaltspunkt scheint Rigveda: I. 164, 34 u. 35 zu sein. Die Stelle lautet nach der Uebersetzung von Haug[5]:

(34) „Ich frage dich nach dem äußersten Ende der Erde ....;
ich frage dich nach dem höchsten Himmel der Stimme.
(35) Diese Vedi (Opferstätte) ist das äußerste Ende der Erde ....
Dieser Brahmâne des Wortes höchster Himmel."

Was heißt hier „Brahmâne" und was „Wort"? Soll der „Brahmâne" das höchste göttliche Wesen und „Wort" der Inbegriff des Schöpfungsgedankens und, ausgesprochen, der λόγος προφορικός sein? Die Stelle ist dunkel und läßt darum verschiedene Deutungen zu. Haug, und hier kann man sich doch nur auf eine solche Autorität berufen, vermuthet unter dem Brahmânen den Brahmâ-Priester, den Präsidenten des Opfers, der des Wortes (vâc) höchster Himmel genannt werden kann, da in ihm die ganze heilige Wissenschaft, alle Lieder, Sprüche u. s. w. ruhen, und er allein sie mit seiner Stimme ver-

[1] Uebersetzt bei Spiegel a. a. O., S. 94 ff.
[2] „Selbst mit Auslassung, mit Nachlässigkeit hergesagt, ist es gleich zehn anderen Hauptgebeten" (Jaçna XIX. V. 8).
[3] Das beweist auch v. Thimus nicht, der übrigens noch die Uebersetzungen der persischen und indischen Literatur von Anquetil du Perron und Kleuker seinen dießbezüglichen Ausführungen zu Grunde legen mußte. Bd. I. S. 327, Anm.
[4] Auch Heinze, Lehre vom Logos in der griech. Phil., pflichtet den Erklärungsversuchen Bäumleins bei. S. 55.
[5] Haug, Vedische Räthselfragen und Räthselsprüche. Uebersetzung und Erklärung von Rigv. I. 164. Bayer. Academie der Wissensch., Sitzung vom 4. Dec. 1875, S. 497.

kündet. Diese Erklärung empfiehlt sich deßwegen sehr, weil in dem 34. und 35. Räthselspruche vom Opfer durchaus die Rede ist; mit V. 34 soll der Hotri-Priester den Opferer fragen, und mit V. 35 soll dieser antworten [1].

Außer dem Vâc soll nur das Wort *„Om“* von den Indiern zur Bezeichnung eines geheimnißvollen Logos gebraucht worden sein. Om ist nach Bäumlein [2] ein Medium der Schöpfung, mit geheimer Segenskraft begabt; es umfaßt die ganze Welt in pantheistischem Sinne. Bucher [3] erklärt Om als den sich objectivirenden Gott (Brahm) mit dem Schöpfungsgedanken als Inhalt. Beide stützten ihre Erklärung auf Stellen aus dem Uphnekhat nach der Uebersetzung von Anquetil du Perron [4]. Indeß es steht fest, daß, wenn auch der Uphnekhat (besser Upanishad) seit Anquetil du Perron nicht mehr übersetzt ist, sich dennoch nach den Erfahrungen, die betreffs seiner Uebersetzung des Avesta gemacht worden sind, Niemand mehr auf die Interpretation des Anquetil du Perron verlassen darf. Der Upanishad hat sodann wieder das Charakteristikon, zur letzten Stufe der hl. Schriften der Inder zu gehören, ja von diesen letzten Schriften, dem rein speculativen Atharvah-Veda, fast wieder der letzte Ausläufer zu sein [5]. Ferner beobachte man, wie in den unten angeführten Stellen selbst nach der Uebersetzung des Anquetil du Perron keineswegs dasjenige gesagt ist, was Bäumlein und Bucher darin gefunden haben.

Ueber die eigentliche Bedeutung des Om sagt das Petersburger Wörterbuch [6], daß es ausdrücke: 1. eine feierliche Bekräftigung und Ehrfurcht (ἀμήν),

---

[1] Vgl. Haug a. a. O. — Auf die einzige Ode, welche im Rigv. an die Vâc gerichtet ist, beruft sich zum Beweise logologischer Uroffenbarung Fischer, Offenb. und Heidenthum. Mainz 1878. Die Ode ist indeß nichts Anderes als ein Loblied auf die personificirte Stimme; vgl. oben. Sie steht im 10. Buche des Rigv., also im jüngsten und letzten der ganzen Sammlung (etwa um die Zeit Christi zusammengestellt). Wenn also auch deutlicher von einem „schöpferischen göttl. Worte“ darin die Rede wäre, ließe dieß doch keinen Schluß auf Tradition zu, weil man vorher in der eigentlich klassischen Zeit der persischen Dichtung gar keinen Anhaltspunkt findet. In dem bedeutendsten Commentar zum Rigv., dem Aitareya Brahmânann of the Rigv., den Haug 1863 edirte, ist von logologischen Speculationen nichts enthalten. Derselbe datirt etwa aus dem 6.—7. Jahrh. v. Chr. — Inhaltlich sagt die Ode u. A. V. 7: „Ich zeug' des Weltalls Vater in der Höhe.“ Daß hiermit der Gott Varuna gemeint und dieser der Weltschöpfer sei, wie Fischer behauptet, ist beides sehr unwahrscheinlich; vgl. Geldner u. Kaugl, Das 10. Buch des Rigv. Tüb. 1875. Nach allen sonst vom Logos aufgestellten Theorien ist immer dieser nicht der Zeuger des Weltschöpfers, also höchster Gott, sondern selbst ein weltvermittelndes Wesen.

[2] Bäumlein a. a. O., S. 3. 7. 8.

[3] Bucher a. a. O., S. 133 u. 134.

[4] Filium magnum, quod Oum est, viderunt (id est, e Creatore prius ab omni hoc Kalmeh [= verbum] apparens fuit, ex hoc respectu filius magnus [= prius] Creatoris dictum est). Diese Stelle citirt Bäumlein aus Anquetil du Perron, Bd. II. S. 391. Bucher folg.: Prius a creatione Creator, qui productum faciens est, silens fuit. Cum se ipso maschgoul factus (= cum se ipsum contemplaret) calmeh primum, quod dixit, *oum* fuit. Anquetil du Perron, Bd. I. S. 323. Ferner: Hic omnis mundus oum est et quidquid factum est et existit et est futurum, omne oum est .... et hoc omne Brahm est. Anquetil du Perron, Bd. II. S. 412.

[5] Vgl. Albr. Weber, Acad. Vorlesungen über indische Literaturgesch. Berlin 1878. S. 170 ff.

[6] Sanskrit-Wörterbuch der k. k. russ. Academie der Wissensch. Bearbeitet von Otto

2. im Gottesdienst heiligen Ausruf und Gruß, 3. im Upanishad endlich trete ein mystischer Gedanke hinzu; selbst jeder einzelne Buchstabe empfange dort einen mystischen Gehalt und alle drei Buchstaben (Oum) seien zur Bezeichnung der indischen Trinität gebraucht. (Brahmâ, Vischnu, Çiva.)

Daß also auf eine Spur von Tradition hier zu schließen sei, ergibt sich als vollständig unmöglich.

Aus der persisch-indischen Mythologie hatte A. Frank[1] die Speculationen der hebräischen Kabbala hergeleitet. Ist nun auch diese Hypothese von Joel, „die Religionsphilosophie des Sohar", gründlich widerlegt, ja behauptet augenblicklich die Anschauung durchweg die Oberhand, daß der Ursprung der Kabbala in die Zeit nach Christus oder gar noch später zu setzen sei[2], so hat es v. Thimus neuestens übernommen, die Wurzeln der hebräischen Religionsphilosophie als in der Uroffenbarung gelegen nachzuweisen[3]. Insofern v. Thimus logologische Offenbarungen in dem nach seiner Anschauung aus der Zeit der letzten Propheten stammenden kabbalistischen Büchlein J^ezirah erkennen will, ist es nothwendig, daß ich auf eine Untersuchung seiner Nachweisungen betreffs des Alters und des Gehaltes des Buches eingehe. Es wird hiemit, nachdem sich der indo-germanische Mythologiezweig als der logologischen Traditionen bar und ledig gezeigt hat, das Gebiet der semitischen Religion und Tradition betreten.

Durch äußere Gründe läßt sich die Entstehung des Buches J^ezirah in ein vorchristliches Zeitalter nicht zurückversetzen, da das älteste Document, in welchem derselben erwähnt wird, der Talmud ist[4]. v. Thimus gründet seine Thesis auf zwei Hauptargumente, die er aus dem Inhalt des Buches, wie es uns vorliegt, entnimmt, und von denen das erste sich auf die Art der Auf-

---

Bohlingk und Rud. Roth. Petersb. 1855. Bd. I. S. 1122. Vgl. auch Haug, Vedische Räthselfragen, S. 498.

[1] A. Frank, Die Kabbala oder die Religionsphilos. der Hebräer. Aus dem Französischen übersetzt von Ad. Jellinek. Leipzig 1844.

[2] Vgl. u. A. Schürer, Lehrb. der neutestamentl. Zeitgeschichte. Leipzig 1874. S. 450. Ueber den Einfluß Philo's auf die Kabbala vgl. Siegfried a. a. O., S. 289 ff.

[3] In Betreff des hohen Alters schließt sich v. Thimus an Molitor, Die Philos. der Gesch. oder über die Tradition. Münster 1828—53, und an Joh. Friedr. v. Meyer, der das Büchlein J^ezirah im Jahr 1830 übersetzte und mit einem Vorworte versah. Letzterer aber sagt nur p. 5: „Setzt man das Buch in das erste Jahrh., so macht man es nicht zu alt." Molitor aber ist kaum eine Quelle, die auf Autorität Anspruch machen kann. — v. Thimus will eine gute, sehr alte Kabbalistik unterscheiden und eine verworrene, späte. Vgl. Einleitung zu s. Werke.

[4] Aus dem Talmud (Sanhedrin c. 7, § 9) führt v. Thimus, II. 132, im Anschluß an Joh. Christ. Wolf, den Satz an: Rabbi Chanina et Rabbi Hoschaje pridie Sabbati solebant in libro J^ezirah legere. Daß den mittelalterl. Rabbinen, die den Ursprung des Buches auf Abraham zurückführen, kein Glaube beizumessen ist, sollte nicht gesagt zu werden brauchen. Auf den Zusammenhang der Kabbala mit der Haggada (vgl. Schürer a. a. O.; Kleuker, Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten, u. A.) ist v. Thimus nicht zu sprechen gekommen. Von den Vätern, deren Anschauungen über den Zusammenhang von Offenb. und Philos. v. Thimus für seine Thesis in Anspruch nimmt, gesteht derselbe, II. 251, daß sie von den kabbalistischen Speculationen keinen Gebrauch machen, weil sie davon aus sprachlichen und aus technischen Gründen keine Kenntniß gewinnen konnten.

zählung der zwölf Sternzeichen im Buche J^ezirah bezieht. Im fünften Capitel des Buches wird nämlich unter den zwölf Himmelszeichen des Thierkreises die „Wage“ an vierter Stelle genannt, während die griechisch-alexandrinischen Astronomen dieselbe an siebenter Stelle aufführen. v. Thimus fragt nun, welches die ältere Art der Zählung sei? Mit Ideler (Ursprung und Bedeutung der Sternnamen) führt v. Thimus den Beweis, daß die Zwölftheilung der Lehre der Ekliptik nicht alexandrinischen, sondern älteren asiatischen Ursprungs ist [1]. Auch die Bezeichnungen der Theilpunkte durch Namen und Bilder wird von Ideler aus dem Orient und zwar aus früher Zeit hergeleitet; daß aber die Bezeichnung „Wage“ an vierter Stelle von Anfang an gestanden habe, dafür macht v. Thimus geltend: erstens, das Kosmos-Diagramm der Harmonia perfecta maxima heiße in der hebräischen Kabbala auch מִשְׁקָל (die Wage), und weil jenes Kosmos-Diagramm eine tiefe geheimnißvolle Bedeutung habe, so sei anzunehmen, daß, da nun einmal die hieratische Notenschrift des Alterthums auf astronomische Dinge Anwendung gefunden, man mit der Bezeichnung „Wage“ nicht das minder wichtige Herbstsolstitium, sondern das Sommersolstitium würde gemerkt haben. Zudem stünden Wage und Sonne insofern in Beziehung, als sie nach dem Buche J^ezirah beide ein Sinnbild der Gerechtigkeit seien (S. 373 u. 374). Enthält diese Ausführung etwas Beweisendes? Nein. Denn um zu beweisen, daß die Stellung der Sternzeichen im Buche J^ezirah eine „uralte“ sei, genügt es nicht, zu zeigen, daß die hebräische Kabbala das Kosmos-Diagramm mit „Wage“ bezeichne. Das Alter der Kabbala soll ja durch das Alter des Buches J^ezirah erst selbst gesichert werden. Es genügt ferner nicht zu jenem Zwecke, daß im Buche J^ezirah Sonne und Wage ein Bild der Gerechtigkeit sind; daraus ist nicht einzusehen, wie die Bezeichnung des höchsten Standortes der Sonne als Wage uralt sein soll, weil man ja erst beweisen muß, wie alt das Buch J^ezirah selbst ist. Gesetzt also auch, daß die Uebereinstimmung der Wage und Sonne in ihrer Verwendung als Symbol der Gerechtigkeit die Veranlassung gegeben hätte, jenen Zeitmoment, in welchem man die Sonne als austheilende Gerechtigkeit allenfalls auffassen kann, im Buche J^ezirah als „Wage“ zu bezeichnen, was ist damit für das Alter des Buches J^ezirah selbst bewiesen?

v. Thimus führt als zweiten Beweis eine Stelle aus Macrobius (der im 5. Jahrh. n. Chr. lebte!) an, nach welcher die Astrologen der Meinung seien, zur Zeit der Weltschöpfung habe der Mond im Zeichen des Krebses, die Sonne im Zeichen des Löwen, Merkur im Zeichen der Jungfrau, Venus im Zeichen der Wage .... gestanden. Hier nimmt nun v. Thimus eine Umstellung des Krebses und der Wage vor, läßt dann diese „astrologische Träumerei in einer frühen Zeit entstehen“, wo „der Solstitialcolur den Gürtel des Thierkreises unfern des Grenzpunktes der (nun zusammenstehenden) ‚Wage und Löwe‘ schnitt“, bezeichnet diesen Schnittpunkt mit dem hieroglyphischen Zeichen der Wage und findet somit, daß Mond und Sonne (im Zeichen der Wage und des Löwen) in nächster Nähe des Sym-

[1] Bd. II. S. 372 ff. u. 394 ff. (Anhang I.)

bols der Wage gestanden (zu jener Zeit nämlich, wohin die Astrologen die Entstehung der Welt verlegten). Dieses sei dann typisch vollständig zutreffend, insofern durch das symbolische Zeichen der Wage Sonne und Mond gleichsam zusammengehalten werden. Es leuchtet ein, daß das Vorgehen v. Thimus' bezüglich der Stelle aus Macrobius ein nicht gerechtfertigtes ist, und der Beweiskraft für das Alter der Reihenfolge der Thierzeichen entbehrt.

Um einen Anhaltspunkt für seine Thesis von dem Alter der Stellung der „Wage" als viertes Zeichen zu gewinnen, recurrirt v. Thimus auf die Angabe des Servius, daß die Griechen nur elf Zodiakalzeichen von den Chaldäern überkommen hätten. Das zwölfte Zeichen sei nämlich (nach Servius) in der Art von den Chaldäern hergestellt worden, daß man die Scheeren des Scorpions als ein besonderes Sternbild gezählt habe. v. Thimus vermuthet nun, daß nicht die Scheeren des Scorpions, sondern die Scheeren des Krebses hier gemeint seien; der Krebs steht nämlich bei den Griechen an der Stelle der Sommer-Sonnenwende, wohin v. Thimus die Wage versetzen möchte. Ist nun also von den Griechen aus Mißverständniß die Wage an siebente Stelle gesetzt worden, weil sie irrthümlich die Scheeren des Scorpions für die des Krebses genommen, so ergibt sich, daß die Stellung der Wage als viertes Zeichen die älteste ist. Was berechtigt aber v. Thimus gegenüber der Erklärung des Servius, welchem er die ganze Stelle entnimmt, zu jener Umsetzung von Scorpion und Krebs? [1]

Die Begründung des Alters des Buches J^ezirah aus der Stellung der Zeichen des Thierkreises in demselben ist somit als nicht gelungen zu bezeichnen [2].

Das zweite Argument, das v. Thimus für das hohe Alter des Buches J^ezirah geltend macht, berührt, ja deckt sich zum guten Theil mit der Hauptidee seines großen, von schätzbarer Gelehrsamkeit zeugenden Werkes. Es enthält zugleich den ganzen Beweis für die Tradition des Logos bei den semitischen Völkern. v. Thimus behauptet nämlich, gestützt auf die bei Alypius, Aristides, Quintilian und andern spätclassischen Musikschriftstellern aufbewahrten Notensysteme, daß man sich im grauen Alterthum eines Alphabets zur Bezeichnung der Instrumental- resp. der Gesangsnoten bedient habe. Dieses habe

---

[1] v. Thimus macht geltend, daß im Lateinischen Nepa das Sternbild des Scorpions und das des Krebses bedeutet; ferner, daß im Arabischen der Stern α der südlichen Scheere Azubene heiße, was mit El-Zubên (Scheere des Krebses und des Scorpions) zusammenhänge. Doch damit ist die Verwechslung von Scorpion und Krebs bei den Griechen, welche ihre Sternzeichen von den Chaldäern überkamen, nicht bewiesen, am allerwenigsten der bestimmten Meldung des Servius gegenüber.

[2] v. Thimus reiht an diesen positiven Beweisgang die Widerlegung einiger Einwürfe (betr. die Aufzählung der Monate mit erst in den nacherilischen Büchern der heiligen Schrift vorkommenden Namen Nisan, Sjar . . . 2c.), auf welche hier nicht eingegangen werden kann. — Das Alter der Stellung der „Wage" als viertes Zeichen sucht v. Thimus auch dadurch zu erhärten, daß es bei den Persern ein Neujahrsfest der Wage gegeben habe. Dieses, behauptet v. Thimus, sei mit dem Sommersolstitium zusammengefallen. Ideler dagegen war der Ansicht, daß es sich um eine Herbstfeier gehandelt habe. Genaueres über diese interessante Frage siehe bei Thimus, Anhang I. Doch scheint mir selbst für die Perser der Nachweis nicht geliefert; für die Chaldäer und für das Alter des Buches J^ezirah hat auch die durch v. Thimus aufgestellte Thesis keine Beweiskraft.

angefangen in der Höhe mit *Aleph* und in der Tiefe mit Tau geschlossen (vgl. Bd. II. S. 95). Es entspreche also dem ältesten uns bekannten, dem hebräischen Alphabet. Der Endbuchstabe תָו (plene geschrieben [תָוָא], woraus im Laufe der Zeit תָוָה geworden) bedeute „Kreuz“ und „Zeichen“. Lese man das Wort von rückwärts (nach Art eines Gilgul oder Zeruph), so erhalte man ôth. Thawa dürfe man nämlich nach einem in allen Sprachen sich bewährenden phonetischen Gesetze in Thaw, Thau, Tho verändern, was umgekehrt ôth heißt. So erhalte man dann das im Buch J^ezirah eine so wichtige Stelle einnehmende ôth-Aleph, wenn man Anfang und Ende des musikalischen Alphabets zusammenfüge (vgl. Bd. II. S. 109).

Der nächste wesentliche Gedankengang ist folgender [1]: Der harmonikale Bau des altsemitischen Tonsystems beruht auf dem Gegenklange zweier sich kreuzenden Tonreihen. An dem Kreuzungspunkte beider Reihen steht eine mittlere Proportionale als das verborgene einheitliche Maß des ganzen musikalischen Gebildes. Es ist dieß eine irrationale Größe, eine unaussprechbare Wurzelgröße. Im Weltganzen vertritt diese mittlere Proportionale den Unendlichkeitsgedanken und wurde in dieser Bedeutung zum Symbol der göttlichen Einheit. Sind Aleph und Tau Anfang und Ende der ganzen Tonreihe, so läßt sich diese Wurzelgröße als $\sqrt{\text{א ת}}$ darstellen, was sich mit der Wurzel aus Alpha und Omega des griechischen Alphabets, womit die Apokalypse Gott bezeichnet (1, 8), decken würde. Darf man nun statt Aleph-Tau nach der soeben gezeigten Entwicklung ôth-Aleph setzen, so erhält das ôth-Aleph eine sehr wichtige mystische Bedeutung in den altsemitischen Speculationen. Als Zeichen des ôth-Aleph gebrauchte man das Tau-Zeichen T, was auch auf alten asiatischen Bildwerken oft vorkommt, doch mit einer coronula geschmückt, so daß das Ganze das Aussehen eines ☥ bekommt (Bd. II. S. 109 f.). Statt des ôth-Aleph wird auch die Bezeichnung B^elimah gebraucht, d. h. das „Etwaslose“, „Nichtwas“ [2].

Als Zeichen hiefür steht das Pfeilenkreuz ⤨, das nur eine andere Form des schräg geschriebenen *T*, des × sein soll (Bd. I. S. 94). Weil nun das ôth-Aleph den mystischen Sinn der unendlichen Ureinheit, des Anfangs und Endes aller Dinge (α und ω) hat (Bd. I. S. 171), weil es steht für Gott, für den Schöpfer, für das sich in den Dingen offenbarende B^elimah (l. c.), so bedeuten die Zeichen T, ☥, × und ⤨ alle eben den unendlichen, sich in der Schöpfung offenbarenden Gott, weisen auf den „Logos“ hin, der in leisem Anklange aus den Speculationen des Buches J^ezirah wieder zu erkennen ist.

---

[1] Man vgl. hiezu auch Hasenclever, Die Grundzüge der esoterischen Harmonik des Alterthums, im Anschluß an die Schrift des Frhrn. v. Thimus über die harmonikale Symbolik. Köln 1870.

[2] Besser übersetzt es Rittangel mit praeter illud ineffabile. Es soll damit nicht das eigentliche Nichtsein, sondern dasjenige Sein bezeichnet werden, das für den sinnlichen Begriff nicht faßbar ist, somit das eigentliche Alpha und Omega. Vgl. Johann Friedr. v. Meyer a. a. O., S. 21. Außerdem v. Thimus, Bd. I. S. 94, Anm. 4, und a. a. O.

v. Thimus will mit dieser Ausführung ein Doppeltes erreichen. Er behauptet nämlich, daß bei anderen Völkern, als den semitischen, ähnliche geheime Zeichen für den schaffenden, sich offenbarenden Gott, für den Logos vorkommen, und schließt: erstens, das Buch J^ezirah ist sehr alt, weil es mit den ältesten Traditionen und Geheimlehren vieler Völker übereinstimmt; zweitens, bei all' diesen Völkern gab es eine Kenntniß des göttlichen Logos, der als Tradition zu den Griechen kam, in der Bibel an manchen Stellen gelehrt wird und überhaupt niemals vollends vergessen wurde.

Es ist vor Allem nöthig, die Beweise des Herrn v. Thimus zu hören.

Liest man im Buch J^ezirah die durch v. Thimus im logologischen Sinn gedeuteten Stellen, so wundert man sich nicht, daß bisher Niemand auf den in der „harmonikalen Symbolik“ erklärten Sinn derselben gekommen ist. Im dritten Capitel, Abschn. 5, heißt es: „Er (Jehovah) machte zum König אלף אות und band ihm die Krone um.“ Das übersetzte man bisher arglos: „Jehovah machte den Buchstaben א zum König und band ihm die Krone um.“ Die Kabbala lehrt nämlich, daß mit den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets die Eigenschaften Gottes bezeichnet werden müssen; mit diesen Buchstaben, die zugleich Ziffern sind, hat Gott die Schöpfung gezählt und abgetheilt. Diese Zahl ist auch die des Zirkels, denn die Peripherie verhält sich zum Durchmesser wie 22 : 7. Die heilige Zahl 7 ist entstanden aus der Zahl 10, womit die 10 Vocale der hebräischen Sprache bezeichnet werden. Von dieser Zahl 10 lehrt die Kabbala, daß sie in den 3 Vocalen a, i, o das dreieinige Wesen der Gottheit darstellt, in den andern 7 aber die Eigenschaften derselben Gottheit. Aus diesen 7 (resp. 10) Eigenschaften entwickeln sich weitere 22 und alle 32 zusammen stellen das Weltall dar, „zeichnen“ die Schöpfung, insofern dieselbe nach den Eigenschaften Gottes gebildet ist. Man kann die Zahl 22 auch so herstellen, daß man die aus der Zahl 10 eruirten 3 und 7 mit einander multiplicirt, und erhält dann 21 Buchstaben als Signatur der Schöpfung und das א bleibt übrig als „König“. „Ihm wird die Krone umgebunden“; א bezeichnete nämlich das Urwesen, die göttliche Monas, die sich in der Schöpfung erst entwickelt hat [1]. Wie einfach und natürlich paßt diese Erklärung in die kabbalistischen und in die gnostischen Speculationen!

Ebenso einfach und ungezwungen ist an der Hand dieser Auffassung der 22 Buchstaben die Erklärung einer andern Stelle, die v. Thimus oft citirt, „Zehn Zahlen ohne das Was“. Mit diesen Worten beginnt fast jeder Abschnitt des ersten Capitels im Buche J^ezirah und es wird von ihnen u. A. ausgesagt: füge ihr Ende zu ihrem Anfang, sie sind ein Geist des lebendigen Gottes 2c., womit immer nur gesagt sein soll, daß mit und von den Eigenschaften Gottes Alles erfüllt ist, daß durch und in Gott Alles lebt, Gott selbst aber über Allem als Monas festgehalten wird. Ein blühender Zweig des kabbalistischen und gnostischen Pantheismus!

Anstatt dieser einfachen Erklärung verlegt Herr v. Thimus Geheimlehren in das Buch J^ezirah, die zunächst musikalischer Natur sind, in letzter Be-

---

[1] Diese Erklärung ist entnommen aus der Einleitung zum Buch J^ezirah von Meyer, p. V u. VI.

ziehung sich aber auf die Quelle aller Harmonie, auf den göttlichen Gedanken, das Wort, den **Logos** Gottes, beziehen. Er gebraucht einen sehr umständlichen Apparat, um seiner Thesis eine Begründung zu verschaffen. Er übersetzt nicht „den Buchstaben Aleph“, sondern mit Hülfe eines Gilgul und Zeruph wird aus diesen zwei Wörtern, wie oben gezeigt, ein mystisches ôth-Aleph. Zum Symbol dieser mystischen Benennung wurde das kreuzförmige T gemacht, sagt v. Thimus, und weil sich statt dessen auf alten asiatischen Bildwerken das ☥ findet, so erklärt v. Thimus, die Stelle: „er machte zum König das ôth-Aleph und **band ihm die Krone um**“, gebe den klarsten Grund für diese eigenthümliche Form des geheimnißvollen Kreuzes.

„Die 10 Zahlen ohne das Was“ aber faßt v. Thimus nicht als „Kreise“, die sich aus dem „Was“ entwickeln und die Schöpfung darstellen, sondern lehrt, daß mit den 10 Zahlen die sich zur Harmonie kreuzenden Tonreihen gemeint seien, in deren Mitte das „Was“ als Einheit unter dem Symbol des Pfeilenkreuzes steht. Und da im ersten Capitel, Abschnitt 9, die „10 Zahlen **ohne** Was“ als Stimme, Geist und **Wort** bezeichnet werden, so folgert v. Thimus (Bd. II. S. 140 f.), daß mit dem „Was“ (dem B^{e}limah, dem Pfeilenkreuz) der schöpferische Logos gemeint sei.

Nun, wohlan, die Beweise! Warum heißt ôth-Aleph nicht der „Buchstabe Aleph“, sondern bedeutet das Alpha und Omega der Apokalypse? Woher wird bewiesen, daß für dieses ôth-Aleph das Zeichen eines Kreuzes gebraucht wurde, das ebenfalls einen geheimnißvollen, logologischen Sinn hatte? Woher wird ferner bewiesen, daß B^{e}limah auch durch ein Pfeilenkreuz dargestellt wird, das als identisch mit dem Kreuz des ôth-Aleph ebenfalls den Logos symbolisirt?

Es ist schwer, den Grundgedanken zu finden, die feste Basis, auf welcher v. Thimus sein System aufbaut. Er geht aus von der vermuthlichen Geheimlehre der Pythagoräer, in welcher er die soeben vorgelegten Speculationen ebenfalls findet, und da ein hohes Alter derselben sich durch pythagoräische Lehren nicht beweisen läßt, so geht v. Thimus an der Hand späterer Schriftsteller darauf ein, den Pythagoras aus dem Orient, aus Chaldäa seine Weisheit schöpfen zu lassen, und bemüht sich alsdann, Spuren alter orientalischer Traditionen und Geheimlehren pythagoräischer Art nachzuweisen. Ich weiß nicht, ob dem Herrn v. Thimus Unrecht geschieht, wenn man seine Bestimmung des Alters und des Inhaltes des Buches J^{e}zirah als aus diesem Bestreben hervorgegangen ansieht. Bei allem mühsamen Fleiße will es nicht gelingen, einen sicheren Beweis für die bezüglich des Buches J^{e}zirah aufgestellten Behauptungen bei v. Thimus zu finden. Gesetzt auch, daß die Interpretation des Herrn v. Thimus die richtige wäre, woher beweist er, daß sie alt, uralt ist? Aus äußeren Gründen konnte er es nicht, aus inneren Gründen allein kann er es, wie wir sofort sehen werden, auch nicht. Darum werden wir nach langem Suchen auf Wandbilder Aegyptens verwiesen und auf Stellen der hl. Schrift, von denen beiden ich von vornherein behaupte, daß sie nicht beweisend sind. Es bleibt und wird bleiben ein verfehltes Verfahren, ausgehend von Bemerkungen alexandrinischer und noch späterer Schriftsteller, den Pythagoras erklären und schließlich Geheimlehren entdecken zu wollen aus einer

Urzeit, aus der wir kein einziges dießbezügliches schriftliches Document besitzen. Denn daß die in Aegypten aufgefundenen Wandtafeln dem Herrn v. Thimus keinen Stützpunkt bieten können, wird sich zeigen.

Nun, zunächst Proben seines Beweises! Für das B^{e}limah soll das Pfeilenkreuz gebraucht sein. Woher wird dieß bewiesen? Cap. 6, Abschn. 2, heißt es im Buche J^{e}zirah: „T^{e}li (תלי) in der Welt ist wie ein König auf seinem Throne." Das Wort T^{e}li wird in der Kabbala als Sternzeichen des Drachen genommen, das als eines der höchsten Sternbilder am nördlichen Himmel sehr wohl als König auf einem Throne gezeichnet werden kann, zumal es oben am Kopf drei große Sterne hat. v. Thimus aber übersetzt das Wort mit „Pfeilenkreuz"[1], weil תְלִי die Bedeutung „an's Kreuzholz heften" habe, und da von diesem Pfeilenkreuz gesagt werde, es sei wie ein König auf seinem Throne, so liefere diese Stelle einen Beweis dafür, daß das Pfeilenkreuz in der Mitte der sich kreuzenden Tonreihen ein König heiße, eine mystische Bedeutung habe, die v. Thimus logologisch interpretirt (Bd. I. S. 94 f.). Gesetzt nun auch, es hieße T^{e}li Pfeilenkreuz, und gesetzt auch noch, es handle sich im Buche J^{e}zirah um Harmonielehre[2], wo steht dann geschrieben, daß in der „kosmologischen harmonikalen Semiotik" des Buches J^{e}zirah das Pfeilenkreuz für das geheimnißvolle „Ohne Was" für B^{e}limah gebraucht wird? Den Beweis sucht man bei v. Thimus vergeblich. Die Behauptung steht auf Seite 94 des ersten Bandes und daneben steht noch, daß das Pfeilenkreuz nur eine andere Form des T oder des X sei, was an Stelle des ebenfalls geheimnißvollen ôth-Aleph stehe. Man sucht mit himmlischer Geduld nach der Beweisführung in dem Folianten und findet endlich auf Seite 105 des zweiten Bandes als Ueberschrift des zehnten Hauptstückes den Satz: „Der Doppelschriftzug T und X des Anfangs- und zugleich Endbuchstabens ôth-Aleph dieses Alphabets bildete (als ♀ und beziehlich ) die Anfangs-, Mittel- und Endstufe des die Weltharmonie versinnbildenden esoterischen Tonsystems." Auch hier ist man von vornherein wieder auf eine esoterische, d. h. geheime Lehre, welche nur den Eingeweihten der alten Zeit bekannt war, hingewiesen, aber hier müssen wir doch den Beweis finden, daß T^{e}li als Pfeilenkreuz wirklich = B^{e}limah zu setzen ist.

Ein Beweis ist aber im 10. Cap. nicht geliefert. v. Thimus spricht dort die Vermuthung aus, daß sich für die „10 Zahlen ohne das Was", in denen er ein geheimes System semitischer Gesangsnoten sieht, eine hieratische Schrift müsse bei den Hebräern gefunden haben — wofür aber kein Beweis geführt wird[3]. Diese hieratische Schrift sei uns nicht überliefert worden. (Sic!) Nur drei Zeichen seien erhalten, zwei zur Signirung der beiden festen

[1] T^{e}li kommt einmal im A. T., nämlich Gen. 27, 3, vor, wo es „Köcher" heißt. v. Thimus leitet nun weiter: Pfeilenköcher, Pfeilenbündel, Pfeilenkreuz. Die Benützung für „Drache" ist sprachlich nicht zu rechtfertigen; cf. l. c.

[2] Den Beweis hiefür bringt v. Thimus nirgends. Er stellt a priori die Thesis auf und sucht sie annehmbar zu machen, indem er nachweist, daß sich seine Gedanken mit vielen unerhörten Mitteln aus dem Buch J^{e}zirah erheben lassen. Bewiesen ist damit seine Thesis nicht.

[3] Nur bezieht sich v. Thimus auf eine Stelle des hl. Irenäus in dessen Ep. Lug-

Mittelsaiten der semitischen Tonreihe, der beiden sog. Zeugertöne (Alpha und Omega durch v. Thimus genannt), und das dritte für die unaussprechbare Wurzelgröße der Mitte, für das „Ohne Was“, für die mittlere Proportionale, dieses sei das Pfeilenkreuz. „Wir haben bereits,“ fährt v. Thimus fort, „in der Einleitung zum gegenwärtigen und an mehreren Stellen des I. Bandes die Gründe entwickelt, um derentwillen anzunehmen ist, daß schon das früheste Alterthum zur Bezeichnung des mystischen Thaw-Zeichens des Pfeilenkreuzes , beziehungsweise des hieraus hervorgegangenen kleinen Sternes des Pleroma's  sich bedient habe.“ — Das Pfeilenkreuz steht also für das mystische Thaw. Bedeutet denn nun das Thaw auch die unaussprechliche Wurzelgröße? v. Thimus fährt 10. Hptst. S. 110 wörtlich fort: „Wir haben ferner schon auf S. 93 des I. Bandes die Ueberzeugung ausgesprochen, daß das graphische Zeichen, dessen sich die altsemitische speculative Harmonik für die unaussprechbare Wurzelgröße bediente, das Thaw-Zeichen T geschmückt mit der coronula gewesen sei.“ Also diese Ueberzeugung hat v. Thimus ausgesprochen. Wo hat er aber den Beweis geliefert? Auf Seite 93 des I. Bandes sagt v. Thimus, „es solle dieß auf dem Wege einer genauen, in's Einzelne gehenden, technischen Vergleichung des Inhaltes der verhüllten Andeutungen des Buches J^ezirah gezeigt werden.“ Ist das geschehen? Dieß ist in sofern geschehen, als v. Thimus die a priori aufgestellte Theorie dem Inhalte des Buches J^ezirah anzupassen sucht mit allen erdenklichen Mitteln; einen zwingenden oder auch nur überzeugenden Beweis für seine freilich geistreichen Hypothesen hat er nirgends erbracht, es bleibt sein Werk in dieser Beziehung „das Buch der Hypothesen“. Wenn er sagt, das Pfeilenkreuz werde für das Thaw-Zeichen gebraucht, so lese man einen eclatanten Beweis für die Unerwiesenheit dieser Thesis auf S. 110 Bd. II. v. Thimus hatte noch nicht bewiesen, daß die Stelle des Buches J^ezirah: „Er machte zum König das (ôth-)Aleph und band ihm die Krone um“, von der musikalischen Wurzelgröße zu verstehen sei und daß man hiefür irgend ein hieratisches Zeichen und welches man hiefür gebraucht habe; da nun von den andern „zwei Müttern“ מ u. ש dasselbe ausgesagt wird, daß nämlich Gott auch diese zu Königen gemacht und ihnen die Krone umgebunden habe, so erklärt v. Thimus, diese Worte „zeigen auf's klarste“, daß die ganze Stelle von den hieratischen Tonzeichen zu verstehen, und daß man für die zwei festen Mittelsaiten des Tonsystems und für die unaussprechliche Wurzelgröße (die ganz in der Mitte steht) das Thaw-Zeichen benützt habe. Für die Wurzelgröße der Mitte „konnte dann das der Form des Kreuzbuchstabens (des Tau-Zeichens) nachgebildete Pfeilenkreuz gebraucht werden“.

---

dun. libri quinque adv. haer., nach welcher die Hebräer 10 literae sacerdotales besessen hätten. Die Stelle lautet: „Ipsae enim antiquae et primae Hebraeorum literae et sacerdotales nuncupatae decem quidem sunt numero; scribuntur autem quaeque per quindecim, novissima litera copulata primae.“ Die Stelle gibt offenbar gar keinen Sinn und ist für corrumpirt, also für beweisunfähig zu halten. Vgl. Hayd, Ausgewählte Schriften des hl. Irenäus, übersetzt in der Bibliothek der Kirchenväter von Thalhofer, S. 293. Hayd setzt für decem *quidem* sunt numero . . . .: decem quinque.

Es ist also unbewiesen, daß irgendwo das Pfeilenkreuz statt des Thaw-Zeichens gebraucht ist. Unbewiesen ist dann auch, daß ein Pfeilenkreuz für das B^{e}limah, für das „Ohne Was“ gesetzt worden ist. Und weil sich die logologischen Speculationen des Herrn v. Thimus an das Pfeilenkreuz schließen, so ist auch unerwiesen, daß im Buch J^{e}zirah mit einem Pfeilenkreuz Traditionen vom Logos geheimnißvoller Weise bezeichnet sind.

Ich muß kurz sein. Wenn von einem logologischen Pfeilenkreuz im Buche J^{e}zirah bewiesenermaßen nicht die Rede ist, so sprach doch Hr. v. Thimus die „Ueberzeugung“ aus, daß man für das ôth-Aleph ein mystisches Thaw (T) gebraucht habe. Wir sahen soeben, daß aus dem Buch J^{e}zirah der Beweis geführt werden sollte, dieses aber nur dadurch scheinbar gelingen wollte, daß Herr v. Thimus einige Sätze des Buches in seinem vorher festgestellten esoterischen Sinne interpretirte. Als Stützen dieses seines Gebäudes entlehnte er nun überallher jedes Thaw-Zeichen und jedes einem Thaw nur ähnlich sehende Zeichen, um dadurch wahrscheinlich zu machen, daß man überall mit einem Thaw- oder Kreuzzeichen geheime Speculationen verbunden habe. Daß man solche mystische Deutungen seit etwa einem halben Jahrhundert allgemein verlassen hat, macht Herr v. Thimus unserer „modernen oberflächlichen Kritik“ sehr zum Vorwurf. Chinesische Tonzeichen der verwickeltsten Art zerlegt er in so viel Stücke, bis schließlich eine Figur herauskommt, die einem Kreuz ähnlich sieht, worüber Bd. I. S. 104 f. zu vergleichen. Nicht unverwerthet bleibt die Stelle aus Ezechiel 9, 4—6, in welcher dem Propheten gezeigt wird, wie bei der Zerstörung Jerusalems jene Männer errettet werden sollen, auf deren Stirn (von überirdischer Hand) ein Thaw gezeichnet sei. Das Thaw-Zeichen hatte nach Ausweis der Alterthumsforscher auf althebräischen Münzen und Denkmälern eine Kreuzgestalt. Man deutet darum gern diese Stelle auf den Kreuzestod Christi, doch ist die nächste Erklärung zugestandenermaßen eine jüdische, indem unter dem Thaw-Zeichen zunächst nur der Anfangsbuchstabe des תּוֹרָה (des Gesetzes) oder des תִּחְיֶה (du sollst leben) zu verstehen ist. Daß es von den Juden jemals anders aufgefaßt worden sei, ist noch nicht erhört worden. Wenn nun auch die typische Bedeutung unseres Erlösungszeichens aus dem Thaw des Propheten Ezechiel eruirt werden kann und auf neutestamentlichem Standpunkt passend eruirt wird, so kann doch die Thesis des Herrn v. Thimus nie daraus unterstützt werden, daß nämlich die mystische logologische Bedeutung des Thaw als Kreuzzeichen im Alterthum bekannt gewesen sei. War die Zeichnung des Kreuzes Christi intendirt, so war sie es vom hl. Geiste, von den Juden konnte das Niemand wissen [1].

Den Hauptstützpunkt aber findet v. Thimus bei den Aegyptern. Es

[1] Vgl. hiezu Bade, Christologie des A. T., Bd. III. Abschn. 2. S. 47—50; ferner Scholz, Einleitung in die hl. Schriften des A. und N. T., Bd. I. S. 106 und die Tafel. Auf letzterer hätte v. Thimus bemerken können, wie wenig charakteristisch die Kreuzform auf hebräischen Münzen gerade für den Buchstaben Tav ist. Mehrere Buchstaben haben ganz ähnliche Zeichen. — Die Erklärung des griechischen Tav-Zeichens in soteriologischem Sinne findet sich indeß schon im sog. Barnabas-Briefe. — Doch warnt gegen Uebertreibungen in dieser Beziehung Augustinus: Gentiliter signa interpretari, male vagantis erroris est. De doctr. christ. I. 3 c. 9. Vgl. Bade a. a O., S. 297.

findet dort sich u. A. die Darstellung des Gerichtes nach dem Tode, welches so vollzogen ist, daß der Mensch nach seiner sittlichen Beschaffenheit gewogen wird. Weil nun zum Wägen eine Wage genommen wurde und eine Wage nothwendig eine horizontale und eine vertikale Stange hat, so findet v. Thimus in dieser Darstellung eine Anwendung des T-Zeichens auf eine sehr wichtige Wahrheit. Im Palaste Tuthmosis III. fand sich eine Wandzeichnung, in welcher dargestellt wurde, wie der König Tuthmosis vor einem Pfeilenkreuz steht, dasselbe mit einem Stabe berührt und darnach schießt. Hinter ihm steht ein Gott, der ihm gleichsam die Hand führt. Die Aegyptologen erklären übereinstimmend, daß hier der König von den Göttern im Pfeilschießen unterrichtet werde; Wilkinson schreibt unter ein ähnliches Bild aus Theben: Young men shooting at target. v. Thimus hält das aber für die „Anwandlung eines sehr schwachen Augenblickes" (Bd. II. S. 349) und erklärt auf eigene Faust diese Bilder als esoterische Lehrstücke über die Weltschöpfung durch den Logos. Daß ich den Autoritäten auf dem Gebiete der Aegyptologie folge, braucht wohl keiner Rechtfertigung [1].

Ueberhaupt meine ich nach den beigebrachten Proben des Beweisverfahrens des Herrn von Thimus mich von seiner, mit großem, einer bessern Verwendung werthem Aufwande von Kenntnissen vorgetragenen Thesis abwenden zu dürfen. Wenn es möglich gewesen wäre, „uralte" logologische Traditionen und Geheimlehren bei den alten Völkern nachzuweisen, so hätte es dem Verfasser der „harmonikalen Symbolik" gelingen müssen; der kurze Ueberblick aber über sein sehr umfangreiches Werk hat gezeigt, daß er Hypothese auf Hypothese setzen mußte, was vor einer wissenschaftlichen Kritik nicht bestehen kann. Es leuchtet ein, daß v. Thimus das hohe Alter des Buches J^ezirah keineswegs bewiesen, und daß, hätte er es auch bewiesen, von einem Nachweis logologischer Traditionen und Speculationen in demselben keine gegründete Spur aufgedeckt wurde. Darum bleibt ôth-Aleph, was es gewesen ist: der Buchstabe Aleph, als oberste „Mutter" der aus der Monas sich entwickelnden Welt. Daß hiefür ein Thaw gebraucht ist, hat v. Thimus nicht bewiesen, noch weniger bewiesen, daß mit dem Thau bei den Chaldäern oder bei den Aegyptern oder irgendwo sonst der Logos geheimer Weise bezeichnet wurde. Ebenso wenig hat er den Beweis geführt, daß B^elimah durch ein Pfeilenkreuz irgendwo oder irgendwann eine Bezeichnung des Logos Gottes gewesen sei.

[1] Professor Lauth, dessen Werke (Les Zodiaques de Denderah etc.) v. Thimus im Sinne seiner Hypothese verwendet, hält die Erörterungen des Hrn. v. Thimus, soweit sie sich auf logologische Geheimlehren beziehen, für durchaus unhaltbar.

Drittes Hauptstück.

Logoslehre der griechischen Philosophie.

Ich verlasse das Gebiet der Mythologie des Orients. So viel meine ich bewiesen zu haben, daß sich aus der orientalischen Mythologie und dem orientalischen Religionsinhalt ein Nachklang an eine Uroffenbarung des göttlichen Logos nicht eruiren läßt. Damit scheint denn auch jede Stütze gefallen zu sein, die man, ohne der Sache auf den Grund zu gehen, aus vielen heidnischen Religionssystemen entlehnt hat[1], um die am Anfange meiner Schrift citirten Stellen des A. T. im logologischen Sinn zu deuten. Die Mythologie des Orients redet nirgends von dem göttlichen Logos; was man bei euhemeristischer Deutungsweise derselben bisher angezogen hat, erweist sich als grundlos und falsch interpretirt[2].

Beim Beginne meiner Erörterungen über die Mythologie bemerkte ich, daß diese zumeist von den Gelehrten späterer Jahrhunderte und der neueren Zeit zur Begründung der Uroffenbarung des Logos ausgebeutet ward. Daneben wurde erwähnt, daß auch die griechische Philosophie, und diese zwar vorzugsweise von den Vätern, für den Nachweis „logologischer Offenbarungen im Alterthum" angezogen worden sei. Diese Ansicht von der Verwendbarkeit der griechischen Philosophie ist in anderer Begründung indeß bei einzelnen mittelalterlichen „Platonikern" auch zu finden; bei neueren Mythologen zeigt sich dieselbe Neigung und zwar auf Grund einer euhemeristischen Anschauungsweise des gesammten Wissens und Glaubens des Alterthums[3]. Die Väter nahmen theils eine Bekanntschaft der Griechen mit den canonischen Schriften an, theils eine Thätigkeit des göttlichen Logos auch in der alten Welt, und

[1] Auf das Wort Kneph aus der ägyptischen Mythologie legt selbst Bucher kein bedeutendes Gewicht. Es heißt zunächst „Baumeister" und wird Göttern wie Menschen beigelegt. — Auf Hermes' Trismegistos beruft sich v. Thimus unbedenklich als uralte Quelle. Bucher verzichtete schon darauf, aus ihm irgend einen Stützpunkt für alte Traditionen zu entlehnen. — Erwähnt sei hier, daß der Religionsinhalt der in inneren dunklen Räumen ägyptischer Tempel befindlichen Wandschriften freilich eine priesterliche Geheimlehre enthält. Wenn es auch gelingen wird, dieselbe zu entziffern, so ist wohl mehr als wahrscheinlich, daß sie logologische Traditionen des Menschengeschlechtes nicht bringt.

[2] Erwähnt seien hier die sog. heidnischen Trinitäten. Zusammengestellt hat deren Gerhard, Mythologie Bd. II. S. 343, Sepp u. A. Stiefelhagen bemerkt sehr treffend, daß alle diese trinitarischen Zusammenstellungen auf einer, im Vergleich zur biblischen, unendlich niederen Anschauung ruhen; a. a. O., S. 271. Vgl. auch Abbé Thomas l. c., p. 381: **„La Trimourti indienne, c'est Dieu vivant et se développant dans la nature."**

[3] Daß die Philosophie der Griechen ein Sproß der jüdischen Religionswahrheit sei, behauptete zuerst die jüdisch-alexandrinische Philosophenschule. Cf. Philonis Judaei opera, l. c.; Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des A. T. Jena 1875. S. 160 ff. Im Fragmente des Aristobulos bei Euseb. ist dasselbe behauptet. Praep. ev. 13, 12.

zwar gern als λόγος σπερματικός, ähnlich der stoischen Weise[1]. Von diesem sollten Herakles, Plato u. A. belehrt worden sein. Die Platoniker des Mittelalters hielten dafür, der Mensch sei überhaupt für göttliche Mysterien gemäß seiner Natur beanlagt und darum den Philosophen die Erkenntniß des göttlichen Logos möglich gewesen[2], oder sie lehrten auch, die Philosophen seien durch den Logos übernatürlich erleuchtet worden[3]. Diese Anschauungen haben jedoch zumeist nur mehr ein historisches Interesse.

Jene Philosophen aber, welche eine Abhängigkeit der griechischen Philosophie vom orientalischen Religionssystem lehren, eröffnen die Aussicht, daß, wo man in der griechischen Philosophie von einem Logos hört, derselbe alsbald mit Traditionen anderer Völker in Verbindung gebracht und ein „Ganzes" über logologische Uroffenbarung und Tradition zusammengefügt wird. Daß es so geschehen, zeigen viele der von mir schon angezogenen mythologischen Werke. Die Anschauungen über Religion und Philosophie, wie sie Gladisch und Röth[4] entwickelt haben, führen beinahe nothwendig auf die Zusammen-

---

[1] Diese Gedanken ziehen sich durch alle Stromata des Clemens von Alexandrien. Dasselbe behauptet dieser in Adhort. ad Gentes. Zu vgl. auch Euseb. l. c. 13, 13; Justinus u. A. Man siehe hierüber Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, Bd. I. S. 88. 131. 317. Ackermann, Das Christliche in Plato. Hamburg 1835. S. 44. Sepp a. a. O., Bd. I. S. 87 ff. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, Bd. II. S. 58. Stöckl u. A. Schon Augustin bemerkt gegen diese Ansicht, daß selbst zur Zeit Plato's noch keine griechische Version des A. T. existirt habe. De civit. Dei 8, 11 und Retract. lib. II. c. 2, 4. Auch über Reisen griech. Philosophen nach Palästina haben wir keine sicheren Anhaltspunkte. Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 4. Aufl. Bd. I. S. 25 ff. Inhaltlich aber unterscheiden sich Bibel und griechische Philosophie bis zur Unkenntlichkeit. Cf. Abbé Thomas l. c., p. 397. Becker, Das philos. System Plato's und seine Beziehung zum christl. Dogma. Freib. 1862. S. 23 f. Michelis, Die Philosophie Plato's. 1. Abth S. 54

[2] Cf. Abaelard, Introductio in Theol. I. I. c. 17.

[3] Vgl. Stöckl, Die Philosophie des Mittelalters, Bd. I. S. 237 und 238 über Abälard: Ferner über Bernhard v. Chartres und Wilhelm v. Conches, Bd. I. S. 210 und 213. Betreffs Abälards schrieb schon der hl. Bernhard an Papst Innocenz: „Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum." Vgl. Ueberweg a. a. O., Bd. II. S. 142. — Cudworth in seinem Intellectual system of the Universe, 1678, machte Plato zum Lehrer der Trinität. Ueber seine Interpretation Plato's aber, die voll Widersprüchen ist, stellte ihn schon sein latein. Uebersetzer Mosheim zu Rede. Cf. Abbé Thomas l. c., p. 402 f. — Das Verfahren der moderneren rationalistischen Läugner des übernatürlichen Charakters des Christenthums betreffs der Trinität geißelte Görres, Christl. Mystik, Bd. I. S. 11, mit folgenden treffenden Worten: „Als man erst darauf (auf die Persönlichkeit Gottes) gekommen und nun wieder näher zugeschaut, hat man, wie nun immer so eins das andere gibt, zur Verwunderung, ja zur Bestürzung aller herbeigerufenen Zeugen, bemerkt, daß die Persönlichkeit so reichlich hier zugegen, daß gar drei Personen eines Wesens sich zu legitimiren wüßten, und man hat die Sache nach reiflichem Bedenken zuletzt eingebucht, und die Trinität durfte sich von da an ziemlicher Anerkennung erfreuen."

[4] Gladisch, Die Religion und die Philosophie in ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung und Stellung zu einander. Breslau 1852. S. 129. Hiernach war Pythagoras abhängig von den Chinesen, Heraklit von den Persern (wie schon Creuzer, Symbolik, Bd. II. S. 601 ff., angenommen), Parmenides und die Eleaten überhaupt von den Indern, Empedokles von den Aegyptern, Anaxagoras von den Juden. Dieselben Anschauungen hat Gladisch in Monographien weitläufiger entwickelt. Veranlassung gab wohl zunächst der sehr verschiedene Charakter der griech. Philosophen. Ueber Plato und Aristoteles das

stellung des griechischen „Logos“ mit dem „Wort“ aller jener Religionssysteme, deren bisher Erwähnung gethan wurde.

Zeigten sich jedoch alle diese Hypothesen über den Logos in den orientalischen Mythen als unhaltbar, so werde ich wohl der Mühe überhoben sein, wenn aus diesen die griechische Philosophie erwuchs, für letztere noch eine eigene Probe auf den „göttlichen Logos“ im Sinne der Offenbarung anzustellen. Findet sich in den orientalischen Mythen, als der Wurzel, keine Spur vom Logos in diesem Sinne, so gewiß auch nicht in deren Sproß, der griechischen Philosophie.

Eine neue Anschauung über den Ursprung der hellenischen Philosophie vertritt aber Zeller, der meint, daß sich die Philosophie unter dem Einflusse und zum Theil aus der griechischen, resp. indogermanischen Mythologie entwickelt habe, die ihrerseits natürlich in Verwandtschaft steht mit der semitischen und der orientalischen Mythologie überhaupt. Auch Teichmüller, wie sehr er sonst im Kampf gegen Zeller den Einfluß der Mythologie auf die Philosophie bestreitet, gibt doch zu, daß die mythische Form des Verständnisses willen beibehalten worden sei, obgleich die Hellenen als „ächte Griechen und Europäer (was den Inhalt ihrer Philosophie anlangt) sich nur auf eigene Beobachtung und Vernunftgründe stützten“! Enthält also die griechische Philosophie den Logos nach der Zeichnung der Offenbarung, so läßt diese augenblicklich maßgebende Ansicht über den Ursprung der griechischen Philosophie immerhin die Möglichkeit offen, daß sich Anklänge an die Uroffenbarung des Logos bei den Philosophen von Hellas finden [1].

---

treffende Urtheil Göthe's bei Ueberweg. — Röth, Geschichte unserer abendl. Philosophie, Bd. I, leitet die griech. Philosophie aus ägypt. Mythen und der Lehre Zoroasters ab. — Die selbständige Entwicklung der griech Philosophie auf rein griech. Boden ist völlig genügend beweisbar. Man vgl. besonders Zeller a a O, Bd. I., Einleitung, und bei den einzelnen Perioden. Betreffs Pythagoras (auf dessen Reise nach Palästina v. Thimus zum guten Theil sein Werk gründet) vgl. Zeller, Bd. I. S. 277 ff.; Ueberweg, Bd. I. S. 49. Im Allgemeinen vgl. auch Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. I. S. 153 ff.; Brandis, Geschichte der griech. und röm Philosophie, Bd. I. S. 143. Betreffs Heraklit vgl. Schuster, Heraklit v. Ephesus. Leipzig 1872. S. 4 ff. Er ist geneigt, Heraklit abhängig sein zu lassen von den Persern, kann es aber nicht beweisen.

[1] Natürlich nur, wenn die Teichmüller'sche Thesis zu der Zeller'schen erweitert wird. Die Frage über den Einfluß der Mythen auf die Philosophie spitzt sich am schärfsten bei Plato zu. Die reiche Literatur über platonische Mythen ist angeführt bei Ueberweg. Von Teichmüllers hiehergehörigen Schriften sind besonders zu erwähnen dessen Studien zur Geschichte der Begriffe, Berlin 1874; Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, 1. Heft. Herakleitos. Gotha 1876; Die platonische Frage, Streitschrift gegen Zeller. Gotha 1876. — Deuschle, Die platonischen Mythen, insbesondere der Mythus im platonischen Phädrus, Hanau 1854, sagt: die platonischen Mythen seien zur Darstellung der metaphysischen Weltanschauung Plato's nicht verwendet worden; diese sei wesentlich ontologischer, nicht genetischer Art; eine dialektische Darstellung der Genesis des Seienden sei bei Plato nicht gegeben (S. 2 und 3). Die Begriffe des Entstehens und Vergehens fallen bei Plato wohl in die Dialektik, aber die Dinge selbst, die entstehen und vergehen, werden in dieser ihrer Veränderung immer in Form des Mythus dargestellt. Denn die Genesis des Seienden sei weit unter dem idealen Interesse der platonischen Philosophie gelegen. Diese Ansicht findet sich im Großen und Ganzen auch bei Teichmüller (vgl. u. A.: Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 206). Auch Susemihl, Genet. Entwicklung der platonischen Philosophie, Bd. I. S. 228 u. 283 f., äußert sich im Sinne Deuschle's. Doch bemerkt

Müßte ich nicht befürchten, Sand in die Wüste zu tragen, so würde ich den Beweis liefern, daß von einem göttlichen Logos im Sinne der Offenbarung bei den Griechen keine Rede ist. Kenner der griechischen Philosophie würden es indeß nicht verzeihen, wenn man sich zum Nachweis dieser Behauptungen in irgend umständliche Deductionen verlöre. Daß uns am Schlusse der alten Welt in Bibel und Philosophie der Logos begegnet und daß mit biblischen Lehren der Logos der Philosophie verknüpft wurde und verknüpft werden konnte, das ist freilich keine Thatsache, die als vom Himmel geschneit angesehen werden will; traditionelle Ueberlieferungen einer Uroffenbarung aber sind von der biblischen und der philosophischen Logoslehre nicht die Ursache.

Nicht also, um die Behauptung zu widerlegen, der Logos der griechischen Philosophie sei eine Reminiscenz an frühere göttliche Offenbarungen, ist eine Darlegung der Hauptmomente der griechischen Logoslehre nothwendig, aber doch um deßwillen, damit die alexandrinische Logoslehre nicht unvermittelt dasteht. Der jüdisch-alexandrinische Logos hatte eine doppelte Quelle, eine biblische und eine philosophische[1]. Aus der Bibel wurde er gestützt durch die Engellehre und namentlich durch die Lehre von der göttlichen Weisheit (siehe unten); in der griechischen Philosophie aber lehnten die alexandrinischen Juden an die Ausbildung des Gottesbegriffes und der Kosmologie an, wie sie in den letzten Jahrhunderten v. Chr. gestaltet war. Aufgebracht war der Name Logos in der Philosophie zuerst von Heraklit, der damit die in der Welt waltende Vernunft bezeichnete[2].

Die Frage nach der Persönlichkeit des Logos ist an Heraklit noch nicht herangetreten, daher schwanken seine Aeußerungen zwischen Panlogismus und der Annahme (der Voraussetzung) eines persönlichen Wesens[3]. Anläufe, das

---

er an einer anderen Stelle, Bd. I. S. 428, daß das „Werden" des Körperlichen nicht absolut das „Sein" bei Plato ausschließe. — Zeller bestreitet entschieden die ausschließliche Verwendung des Mythus in diesem Sinne, Bd. II. S. 486 f. Man wird gut thun, bei Behandlung dieser Frage nicht zu vergessen, daß Plato eine wissenschaftliche Darlegung seiner Ideenlehre noch beabsichtigte, aber nicht mehr zur Ausführung gebracht hat. Vgl. Susemihl a. a. O., Bd. I. S. 358; Bd. II. S. 16. 193 u. 557.

[1] Daß die jüdische Theologie, die später in der Mischna und den Midraschim ihre schriftliche Fixirung erhielt, auf Philo eingewirkt habe, wie Siegfried u. A. behaupten, wird sich schwer beweisen lassen. Man kann eben nicht nachweisen, wie weit diese Speculationen zu Philo's Zeiten in Alexandria, geschweige denn in Palästina, gediehen waren. Nothwendig ist eine Beeinflussung von dieser Seite nicht anzunehmen, um Philo erklären zu können. Vgl. auch Zeller, Bd. III. S. 628 f. Was man über zoroastrische Einflüsse und Aehnliches auf Philo gelehrt hat (vgl. darüber u. A.: Grätz, Ueber die Ursprünge des philon. Logos, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, 1872), ist als überflüssiger Ballast abzuwerfen.

[2] Verworfen wird diese Deutung entschieden von Schuster, Heraklit von Ephesus. Leipzig 1872, der λόγος mit Rede übersetzt und die „Sprache der Natur" darunter versteht, die den Menschen auf Erkenntniß des göttlichen Wesens hinleitet. Schusters Auslegung Heraklits wird indeß allseitig angefochten. Vgl. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Bd. I. S. 167 ff., wo eine sprachliche und historische Entwicklung des Logosbegriffes gegeben ist. Vgl. auch die neueste 4. Aufl. von Zeller, Geschichte der griech. Philosophie, Bd. I. S. 607 ff.

[3] „Vorausgesetzt", nicht „gesetzt", wie Sengler, Lehre von der Idee Gottes, Heidel-

Bewegende in der Schöpfung von der Materie selbst zu unterscheiden, finden sich schon bei Thales, sicherer bei Anaximander [1]; erst nachdem aber Heraklit die „nach Maßen" sich vollziehende qualitative Veränderung der Materie resp. des Urstoffes (πῦρ) [2] betont hatte, schritt die Betrachtung der Zweckthätigkeit in der Schöpfung rasch voran.

Die Eleaten, jede Bewegung, Veränderung und Entwicklung läugnend [3], kommen für die Fixirung und Entwicklung der Gottesidee nur indirect in Betracht. Und dieses insofern, als ihre Lehre von dem „Einen Sein" die Grundlage bildete für spätere Philosophen [4], die an der Gleichwesentlichkeit alles Seins festhielten, aber das Leben und die Bewegung durch eine vernünftige Ursache hineinkommen ließen. Schon Heraklit mag von den Eleaten beeinflußt sein [5]. Ueber Heraklit hinaus aber ragte Empedokles, der die Veränderung am Sein nicht mehr, wie Heraklit, aus einer dem Urstoff innewohnenden Wirkung herleitete, sondern den Wechsel in der Welt zwei getrennten Kräften (dem Hasse und der Liebe) zuschrieb [6]. Ob der Gott der pythagoräischen Philosophie die der Welt immanente Harmonie [7] oder eine transscendente Einheit aus Materie und Form gewesen [8], ist hier nicht des Ortes zu besprechen. Folgen wir den Aussagen des Aristoteles [9], so war Anaxagoras der Erste, welcher Stoff und Geist schied und letzteren nicht mehr der Materie immanent sein ließ [10]. Daß der νοῦς des Anaxagoras als äußeres Princip zur

---

berg 1845, prägnant zu unterscheiden pflegt. Die Persönlichkeit des heraklitischen Logos läugnen durchaus: Schuster; Lassalle, Die Philosophie Herakleitos' des Dunklen, 1858; Heinze, S. 28 ff., der sich namentlich auf Plato und Aristoteles (resp. deren Schweigen) beruft; Byk, Die vorsokratische Philosophie. Leipzig 1876 und 77. — Behauptet wird die Persönlichkeit von Bernays, Rhein. Mus., Neue Folge, Bd. IX. S. 248 ff.; ferner von Zeller a. a. O., S. 609, Anm. 3.

[1] Teichmüller, Studien zur Gesch'chte der Begriffe, S. 22 ff., gegen Zeller und Röth. Vgl. auch Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 111 ff. Auch Byk a. a. O. zählt Anaximander zu denjenigen Naturphilosophen, „welche die Bestimmung des Absoluten an der Materie hangen ließen"; er nennt den Anaximander (wie den Anaximenes und Diogenes v. Apollonia) „den Theologen des materiellen Gottes", im Gegensatz zu Thales, Hippo, Empedokles, Anaxagoras (?), die er für reine Naturforscher hält.

[2] Vgl. Heinze a. a. O., S. 4 ff. — πῦρ ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Daß Heraklit Potenz und Act nicht unterschieden, sondern Beides in der Veränderung des Feuers als einen Gedanken gedacht, ist die Ansicht Lotze's in d. „Gött. gelehrten Anz.". 1876, S. 458 f.

[3] Heinze a. a. O., S. 59; Zeller, Bd. I. S. 463—566, wo zwischen den einzelnen Eleaten genauer unterschieden ist.

[4] Zeller, S. 562 ff.

[5] Zeller, S. 563. Teichmüller, Neue Studien, S. 123 ff.

[6] Zeller, S. 557. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Alterthums, S. 65 ff.

[7] So Zeller, S. 329—346.

[8] So Byk a. a. O. Brandis, Ritter u. A.

[9] Metaphys. c. III.

[10] Hier sei auf die Anschauung v. Thimus' hingewiesen, der die oben beschriebene Entwicklung der Gotteslehre höchstens für die Uneingeweihten, für die Exoteriker gelten läßt. Für die Esoteriker sei eine bessere Gotteserkenntniß nebenher gegangen, die sorgfältig verwahrt gewesen, ihren Höhepunkt aber bei Pythagoras erreicht habe. Dieser sei auf seinen Reisen im Orient belehrt worden. Daß Aristoteles dieses nicht wisse, komme

Ordnung der Materie hinzutritt, ist unter den Kennern der Philosophie ausgemachte Sache, die Frage nach seiner Persönlichkeit wird noch discutirt[1].

Sokrates, als der Erste, welcher für die Erkenntniß der Dinge außer uns das subjective Erkenntnißvermögen der Menschen untersuchte, gab der Entwicklung der Gottesidee in Griechenland dadurch einen entscheidenden Anstoß, daß er von dem δαιμόνιον im Menschen, von den im Menschengeiste bestehenden allgemeinen Begriffen, von der vernünftigen Zweckthätigkeit des eigenen Geistes auf das göttliche Wesen schloß, das über Allem stehend ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων war[2].

Plato trennte diese allgemeinen Begriffe von ihrer Beziehung zum Sinnlichen und stellte sie selbst als Objecte der Erkenntniß hin in seiner Ideenlehre[3]. Ueber das Wesen der platonischen Ideen, ihre Stellung zur Welt und zur Seele des Menschen und zu einander, namentlich über die Frage, ob die höchste Idee bei Plato gleich Gott zu setzen, oder ob über allen Ideen noch ein sie der Materie „einbildender" δημιουργός stehe — ist die größte Meinungsverschiedenheit[4]. Fest steht, daß Plato ein überweltliches vernünftiges Wesen annahm und außerdem eine Vernunft in der Welt; in welchem Verhältniß beide zu einander stehen, läßt sich schwerlich ausmachen. Jedenfalls sind sie ähnlich, wahrscheinlich auch sind es die Ideen der göttlichen Vernunft selbst, welche vermittelst der Weltseele dem μὴ ὄν eingebildet werden[5]. Plato nennt die göttliche wie innerweltliche Vernunft selten λόγος, sondern meistens νοῦς[6]. Er trennte aber damit die Gottheit immer deutlicher von der Materie. Ein **absolutes** höchstes Princip hat er indeß noch nicht geschaffen[7]; ein absolutes schaffendes Sein, eine wesentlich bestimmte Person

---

nur daher, weil er ein Exoteriker gewesen. Aristoteles' Glaubwürdigkeit wird deßwegen bestritten, wie sie von einem anderen Standpuntt aus kürzlich Teichmüller so heftig angefochten hat. — In welche Ungeheuerlichkeiten sich aber v. Thimus verliert, kann man aus seiner Behauptung abnehmen, daß die öftere Wiederholung des Artikels τὸ und τὰ im platonischen Timaios auf einen geheimnißvollen Tau-Buchstaben deute, den v. Thimus als auf den Logos bezüglich interpretirt. Vgl. Bd. II. S. 177, Anm., und dazu das zwölfte Hauptstück. — Krüger, Gött. gelehrter Anz., 1877, sonst wohlwollend und objectiv über das Werk des Hrn. v. Thimus urtheilend, fragt mit Recht, wie es denn möglich sein soll, jetzt noch den esoterischen Sinn alter Lehren festzustellen?

[1] Ueberweg, S. 69 f., die Citate. Zeller, Bd. I. S. 887 ff. Byk, Bd. II. S. 236, nennt den νοῦς nur **praktische** Verständigung.

[2] Cf. Xen. Memorab. IV. 3, 13. Wie die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes mit der des eigenen Geistes bei den Menschen Schritt gehalten, darüber vgl. Sengler, Von der Idee Gottes, Bd. I., Einleitung.

[3] Arist. Metaph., I. 6. Ueberweg, S. 121.

[4] Vgl. Genaueres hierüber bei Stumpf, Verhältniß des platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle 1869 Ferner: Teichmüller, Die platonische Frage Zeller in der 4. Aufl. der Geschichte der Griechen, Bd. II., Plato. Der Streit zwischen Zeller und Teichmüller wird gegenwärtig beleuchtet von Dr. Bertram in der philos. Zeitschrift von Ulrici.

[5] Vgl. Heinze, S. 65 ff. Zeller, Bd. II. S. 556 ff., behauptet die Substantialität der Ideen außer Gott.

[6] Vielleicht hiezu durch den νοῦς des Anaxagoras veranlaßt; oder weil im νοῦς besser die Intelligenz und das Denken ausgedrückt lag. Vgl. Heinze, S. 70.

[7] Der platonische Gott hat keinen anderen Inhalt als die Ideen der Schöpfung. Zeller hält an der Ansicht fest, daß nach Plato sich der göttliche Verstand nach den für sich bestehenden Ideen richten müsse; Bd. II. S. 560.

wollen Manche in dem ersten Beweger des Aristoteles erkennen[1], der als Repräsentant der vernünftigen Zweckthätigkeit auch λόγος von Aristoteles genannt[2] wird. Andere aber sprechen die Selbstbestimmung und die Schöpfung dem aristotelischen Gotte ab und interpretiren seine Thätigkeit als eine zweckmäßige, vernünftig geleitete Anziehung der geschöpflichen Entwicklungen.

Bis zu dieser Ausbildung war die Gottesidee und die Kosmologie der Griechen gekommen, als Philo und die philosophisch gebildeten Juden in Alexandria überhaupt die Aufgabe übernahmen, die biblische Gotteslehre mit derjenigen der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen. Zwischen diesen Versuch und den dualistischen Theismus Plato's und Aristoteles' fiel aber schon der stoische Pantheismus, der die Transscendenz Gottes wieder vernichtete und die Gottheit ganz und gar mit dem in der Welt nach Zwecken thätigen λόγος identificirte[3]. Philo ward von beiden philosophischen Richtungen beeinflußt[4]. Aus dem griechischen Theismus entlehnte er seine Verflüchtigung des jüdischen Gottesbegriffes zu einer abstracten Monas, aus der Stoa den Panlogismus, der unverkennbar in seinem System enthalten ist. Für jeden seiner dießbezüglichen Sätze zieht er Beweisstellen aus der Gottes- resp. Engellehre der Bibel an und weiß sich so auf jüdischem Standpunkt zu erhalten. Der griechischen Philosophie entnahm er aber den weiteren sehr wichtigen Satz von der Schlechtigkeit der ὕλη und machte damit die Kluft zwischen Gott und der Welt zu einer fast unausfüllbaren. Nun konnte weder Gott die Schöpfung resp. Bildung der Welt vornehmen, noch durfte er es auch. Aus diesem Zwiespalt ging die Annahme des weltvermittelnden, vernünftig thätigen Logos hervor, der seine Stellung zwischen Gott und der Materie fand. Die Zweckthätigkeit desselben wurde nach stoischer Weise pantheistisch gefaßt; aus der Bibel aber nahm er zur Stütze seiner Lehre von dem Logos die Sophia[5] in Anspruch, die mittlerweile Gegenstand vieler Erörterungen geworden und von welcher insbesondere gesagt war, daß durch sie die Welt geschaffen sei. So beruht der Logos auf der Philosophie und der Bibel zugleich. — Die Entwicklung der Sophia wird sich in dem zweiten Abschnitt des folgenden Hauptstückes ergeben.

---

[1] Vgl. Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικός. Mainz 1867. Beilage. Ferner: Stentrup, Zum Begriff der Hypostase in der Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck. I. Jahrg.

[2] Heinze, S. 77 und 78.

[3] Vgl. hierüber Zeller, Bd. I. S. 67 ff.; Heinze, S. 79—172; u. A.

[4] Heinze, S. 237 ff.; Zeller, Bd. I. S. 27 f.

[5] Philo behielt auch die Bezeichnung σοφία für sein oberstes numen intermedium bei, gab aber dem λόγος den Vorzug. Vgl. Großmann, Quaest. Philon. altera de λόγῳ Philonis, p. 67.

Viertes Hauptstück.

Alttestamentliche Weisheits- und jüdisch-alexandrinische Logos-Lehre.

Erster Abschnitt.

Geschichtliche Vorbemerkungen zur Entwicklung der alttestamentlichen Weisheitslehre.

Ist also nicht nachweisbar weder aus der Bibel, noch aus der Mythologie, noch aus der griechischen Philosophie, daß die Mehrpersönlichkeit Gottes Object der Uroffenbarung gewesen ist, so scheint es nothwendig, anzunehmen, daß die Gotteskenntniß der Menschen von Anfang an sich über die „Einheit" Gottes nicht hinauserstreckt habe. Vorurtheilsfrei angesehen, weist uns die Bibel auf diese Annahme nothwendig hin. Sie redet von keinem Logos, durch den die Welt erschaffen wurde, sondern sagt einfach: „In principio creavit Deus coelum et terram" (Gen. 1, 1). Stellen wie: „Ego sum dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Aegypti de domo servitutis. Non habebis Deos alienos contra me" (Exod. 20, 2 et 3); „Ego sum, qui sum" (Exod. 3, 14), lassen etwas Anderes, als eine Einpersönlichkeit Gottes, nicht erkennen. Gott ist Einer, der absolute Grund aller Dinge, das ist die wichtige Wahrheit Israels, und damit konnte sich das Wahrheitsverlangen des Alten Bundes bescheiden. Diese Ansicht und Behauptung halte ich fest. Und anstatt den Logos durch die Tradition aus der Uroffenbarung herzuleiten, stelle ich nunmehr die Thesis auf, daß die Offenbarungen über den Logos erst mit dem wachsenden Alten Bunde entstanden, mit dem Herannahen des Erlösers sich gemehrt und so die Erscheinung Christi organisch mit den göttlichen Offenbarungen des A. T. sich verbunden habe. Gelingt es mir, dieses zu beweisen und so meine Aufgabe, einen Beitrag zur Christologie des A. T. zu liefern, auszuführen, so steht nach den bis jetzt gepflogenen Erörterungen im Gegensatz zu den vorherrschenden Ansichten so viel fest, daß die Logoslehre des A. T. nicht an noch vorhandene Ueberreste einer göttlichen Offenbarung anknüpft, sondern einen neuen Wahrheitsfond geöffnet hat. Dieses darzuthun, war der Zweck des ersten Theiles meiner Abhandlung.

Der Boden für die Enthüllung der Mehrpersönlichkeit Gottes, resp. des göttlichen Logos, ist hiermit gezeichnet worden. Er war eine ganz unbeschriebene Tafel, auf welcher sich keine Spur einer früheren Schrift befand. Gott prägte völlig neue Züge ein. — Und um den Zweck der folgenden Auseinandersetzungen noch bestimmter hierher zu setzen, so wird sich ergeben, daß die Logologie des A. T. enthalten ist in den sog. Chokma-Schriften, daß die göttliche Sophia selbst nichts Anderes ist, als der Sohn, der Logos Gottes.

Ehe ich aber diesen Beweis antrete, habe ich theils zur Widerlegung

allgemeiner Einwürfe, theils zur Klarstellung des Titels meiner Arbeit und zu deren genaueren Abgrenzung folgende Bemerkungen nöthig.

Es ist behauptet worden, daß bei der Eigenart des jüdischen Volkes unmöglich der Plan der Vorsehung könne gewesen sein, die Juden über die Mehrheit der Personen in der Gottheit irgend aufzuklären. Da eine vollständig sichere Erklärung jedenfalls nicht gegeben worden sei und gegeben werden sollte, so hätte eine mehr oder weniger dunkle Andeutung der Trinität die Juden unausbleiblich zur Abgötterei geführt.

Wahr ist, daß bei der mangelnden Anlage zur abstracten Denkungsart und bei dem Ueberfluß von Phantasie, wie sie den Israeliten eigen waren, jede neue Idee des Göttlichen die Gefahr mit sich brachte, alsbald personificirt und in concreter Form gefaßt zu werden. Wurden nun von dem Wort oder der Weisheit Gottes irgend Andeutungen in den hagiographischen Schriften gemacht, welche diesen die Persönlichkeit beizulegen schienen, so lag es für die Juden nahe, diese als fremde Götter neben Gott anzusehen. Daß Israel zur Abgötterei sehr geneigt war, beweisen die Vorgänge beim Auszug aus Aegypten.

Dieser Einwand könnte nun in seiner vollen Bedeutung stehen bleiben, ohne daß deßwegen die Möglichkeit der Offenbarung des Logos ausgeschlossen wäre.

Es wäre in diesem Falle die Einsicht in die Weisheitslehre des A. T. auf die Hagiographen selbst zu beschränken, ja nothwendig wäre es nicht einmal anzunehmen, daß die Hagiographen über die Tragweite ihrer niedergeschriebenen Sätze sicheren und klaren Aufschluß geben konnten.

Der Geist Gottes ist es bekanntlich, der eingibt, was geschrieben werden soll [1].

Würde Jemand fragen, was in diesem letzteren Falle mit der Offenbarung des Logos im A. B. genützt wäre, so befriedigt ihn vielleicht die Antwort, daß es dem Heilszwecke Gottes sehr conform scheinen will, wenn der herannahende Gottmensch Strahlen seines Lichtes und seiner Gnade in die Welt sandte, ehe er voll und ganz als „Stern aus Juda" am Himmel der Offenbarung erschien, auch wenn die Menschen sie nicht sogleich erkannten und zu deuten wußten [2].

Doch gilt der Einwand von der Gefahr der Abgötterei bei den Juden keineswegs für die spätere Entwicklung des Volkes.

Wenn die Juden beim Auszug aus Aegypten noch Abgötterei betrieben, warum betrieben sie dieselbe nicht mehr während und nach der babylonischen Gefangenschaft?

Die Geistesrichtung des jüdischen Volkes war eine wesentlich andere geworden. Mußten sich die Heiden durch philosophische Speculation über die Götter- und Götzenlehre zur Erkenntniß einer letzten Ursache, eines letzten göttlichen Bewegers erheben, so darf man wohl auch annehmen, daß die immer größer werdende geistige Mündigkeit des jüdischen Volkes diesem die

---

[1] Vgl. 1. Petr. 1, 10—12; 2. Petr. 1, 19.

[2] Ueber die Bedeutung des A. T. für die christlichen Dogmen vgl. Kuhn, Kathol. Dogmen, Bd. I. S. 98.

Unhaltbarkeit einer Lehre von mehreren Göttern zur um so größeren Gewißheit machte, als es ja die Kenntniß der einzigen Absolutheit Gottes, das providentielle Eigenthum für die Erlösung der Welt, zu bewahren und zu hüten bestimmt war.

Daß bei den Juden sich seit den Tagen Davids und Salomons eine philosophische Speculation Bahn gebrochen, hat Bruch mit Fug und Recht behauptet und bewiesen [1].

Wer überhaupt den Entwicklungsgang des jüdischen Geisteslebens verfolgt, der wird alsbald erkennen, daß die der Götterlehre entgegengesetzte Richtung die Oberhand siegreich behalten hat, indem die Absolutheit Gottes, statt geschwächt zu werden, im Gegentheil sehr sublimirt wurde.

Wie sorgfältig jede nur anthropomorphistisch klingende Aeußerung über Gott vermieden ward, ist bekannt und wird sich uns noch im Verlauf der folgenden Erörterungen zeigen.

Dazu kommt, daß Israel in den vielen drückenden Lagen seiner Geschichte bei der steten sichtbaren Hülfe Gottes doch endlich auf seinen Gott vertrauen lernen mußte. Hatte selbst die glänzende Entfaltung des National-Cultus unter David und Salomon noch nicht hingereicht, die Juden vor dem Dienste Baals und anderer Götzen zu schützen; die Erniedrigung in der babylonischen Gefangenschaft und die nur von Jehovah erwartete und verlangte Hülfe setzte dieser Verwirrung dauernd eine Schranke.

Josephus und Justinus der Martyrer berichten ausdrücklich, daß die Juden in der babylonischen Gefangenschaft abgeschlossen gelebt und ihren nationalen Charakter sorgfältig gewahrt haben [2].

Nicht als ob das fremde Geistesleben spurlos an dem jüdischen Volke während seines Exils vorübergegangen, aber die Bemerkungen der soeben erwähnten Autoren beweisen im Verein mit dem herrlichen Aufblühen des theokratischen Lebens der Juden nach der Rückkehr aus Babylon, daß die Gefahr des Götzendienstes siegreich überwunden, ja daß die Lehre von der Absolutheit Gottes aus den heidnischen Religionsanschauungen eher eine Stärkung erhalten habe.

Aus diesen verschiedenen Beweismomenten schließe ich, daß die entgegengehaltene Gefahr der Abgötterei bei den Juden keineswegs als Einwand gegen die Wirklichkeit oder die Möglichkeit einer Offenbarung der „göttlichen notionalen Weisheit", mit anderen Worten, des göttlichen Logos gelten kann. Redete auch Gott nicht deutlich und klar von der Hypostase mehrerer Personen in der Gottheit, wie es Christus im N. T. that, mochte er nun so viel immer offenbaren, als er für gut fand; selbst dem jüdischen Volke in seiner Gesammtheit erwuchs keine Gefahr des Götzendienstes aus der Ent-

---

[1] Bruch, Die Weisheitslehre der Hebräer. Ein Beitrag zur Philosophie. Straßburg 1851. Die Controverse, ob die Juden eine Philosophie gehabt haben, ist ausführlich mit Angabe der Literatur besprochen bei Zöller, Sprüche Salomons, Einleitung, §. 2. Vgl. auch Horn, Ueber die biblische Gnosis. Hannover 1805. S. 327. — Schon in den apostolischen Constitutionen, lib I., heißt es, daß „die Philosophie und Rhetorik in Hiob, den Propheten und Salomons Schriften" enthalten sei.

[2] Vgl. Kleuker, Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bei den Kabbalisten. Riga 1786.

hüllung der Mehrpersönlichkeit Gottes im A. T. Wurde doch auch wirklich der Messias als Sohn Gottes erwartet von vielen Juden [1], ohne daß sich bei ihnen nur eine Spur von Abgötterei mehr findet.

Wollte man sagen, Israels Monotheismus hätte mit aller möglichen Sorgfalt gehütet werden müssen, wegen der Schwäche des Volkes, dann wäre in der immer mehr sich entwickelnden Lehre von den Engeln sicher auch eine Gefahr zur Abgötterei gelegen.

Für einen Götzen hat Niemand jemals ein absolutes, raum- und zeitloses Wesen gefordert.

Es bleibt dabei, der providentiellen Leitung des israelitischen Volkes widersprach die Offenbarung der persönlichen, hypostatischen Weisheit nicht.

Daß aber, wenn von der Weisheit als Person im A. T. die Rede ist, von ihr als von einer göttlichen Person die Rede sein muß, das ist selbstverständlich, es kann kein Schwanken sein zwischen Absolutheit und Relativität, wie es bei den sog. Mittelwesen fast aller Völker angenommen wird, sondern eine biblische Lehre fordert, soweit sie da ist, volle Wahrheit [2].

Ist der Logos darum im A. T. geoffenbart worden, so kann er es nicht anders denn als Gott, als Sohn Gottes, als λόγος oder σοφία θεοῦ sein.

Einen klaren Beleg, wie wenig die Juden in den letzten Jahrhunderten vor Christus mehr von der Gefahr einer Götterlehre bedroht waren, finden wir in den Speculationen der jüdischen Theologen zur Zeit Christi, vorab in den Targumim.

Daß damals zwischen Gott und die Welt vermittelnde Wesen eingeschoben wurden, ist bekannt, aber wem fiel jemals ein, zu glauben, daß die Targumisten ihr Memra, Schechina etc. für Götter gehalten hätten? Woher es kam, daß die jüdischen Speculativen Mittelwesen aufstellten, ist mehrfach untersucht und verschieden beantwortet worden; die Einen schrieben es zum Theil dem Einfluß orientalischer Anschauungsweise zu, wie sie sich seit dem babylonischen Exil geltend machte und von der man Spuren unläugbar selbst in den Büchern der exilischen und nachexilischen Hagiographen findet.

---

[1] Vgl. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Freiburg 1866. S. 433. Bade, Christologie des A. T., Bd. III. Abth. 2, S. 324, führt die göttlichen Bezeichnungen des Messias aus dem A. T. der Reihe nach auf. Vgl. auch Schegg, Der Prophet Isaias übersetzt und erklärt, Bd. I. S. 110 f. Raimundi Martini Pugio fidei, p. 495. 999. Hengstenberg, Christologie des A. T., findet die Göttlichkeit des Messias deutlich im Alten Bunde ausgesprochen, nur trete sie noch mehr zurück, „weil, so lange der Logos noch nicht Mensch geworden war, sich der Offenbarende und der, welchen er offenbarte, gleichsam in einander verloren". Oehler, Theologie des A. T. Tüb. 1873. Bd. I. S. 65, erklärt seine Ansicht dahin, daß Jehovah dem Messias immer transcendent bleibe, weil das Zeugniß von Gott nur erst durch die That Gottes (die Incarnation) gegeben werden konnte.

[2] Schon Irenäus weist auf den Widerspruch hin, dessen man sich schuldig macht, wenn man den Sohn vom Vater gezeugt werden lasse und ihn dennoch unter den Vater stelle: „Necesse est itaque, et eum, qui ex eo (Patre) est Logos perfectum et impassibilem esse." „Cogitatio enim ejus Logos et Logos mens et omnia concludens mens ipse et pater." Im Streite mit den Arianern wiederholte dieß der hl. Athanasius unzählige Male. Vgl. Möhler, Der hl Athanasius und seine Zeit a. a. O. Schwane, Dogmengeschichte, Bd. I. S. 121 ff. Dorner, Lehre von der Person Christi, Bd. I. S. 465 ff.

Ja, daß selbst Manche in der targumistischen Memra-Lehre wieder einen Nachklang an die Uroffenbarung des Logos finden wollten, die sich bei den Orientalen als Tradition erhalten habe, wird uns nach dem schon Gehörten nicht mehr wundern.

Andere hingegen nehmen an, daß sich die targumistische Lehre von den Mittelwesen naturgemäß und allein aus dem Judenthume ohne fremdländischen Einfluß entwickelt habe. Sie sagen, die schon in den ältesten Büchern des A. T. vorkommende Sublimirung des Gottesbegriffes als eines unendlich weit über die Welt erhabenen Wesens, verglichen mit der Lehre des Buches Job, daß der im Rathe Gottes weilende Satan Unglück und Prüfung über die Menschen schicke (was dem heiligen Wesen Gottes nicht entsprochen habe), sei die entferntere Basis für die Ausbildung der Lehre von mittleren Geistern gewesen.

Von entscheidendem Gewichte sei der Maleach Jehovah geworden, der schon in den Büchern Moses eine so bedeutende mystische Mittelstellung zwischen Gott und der Welt einnimmt und mit Recht als ein Vorbild des Messias angesehen werden kann [1]. Man betont die in den apokryphischen Schriften sich immer mehr ausbildende Lehre vom Messias und bringt wirklich eine ansehnliche Summe von Anhaltspunkten zusammen, die beweisen sollen, daß die targumistischen Speculationen als ein Zweig rein jüdischer Theologie anzusehen seien.

Man kann indeß dieser Anschauung nicht mehr beipflichten, sobald man bedenkt, daß die Lehre von den Mittelwesen sich erst nach der babylonischen Gefangenschaft entwickelt hat.

Wäre die targumistische Theologie ein rein jüdisches Gewächs, dann müßte man sich wundern, zur Zeit des regen jüdischen Geisteslebens unter David und Salomon davon keine Spur entdecken zu können.

Nach dem Exil machte sich das Bestreben geltend, auch am hebräischen Texte schon Aenderungen vorzunehmen, um anthropomorphistische Vorstellungen von der Gottesidee möglichst fern zu halten und sie dem abstracten Wesen der orientalischen Mythen zu verähnlichen [2]. Die hagadischen Schulen der „Frommen" reden alsbald von den Eigenschaften Gottes an sich und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen. Die Güte Gottes als Grund der Schöpfung wird gegenüber gestellt seiner Gerechtigkeit.

Die Speculationen über den Thronwagen Jehovah's (Ezech. 1), die schon I. Chron. 28, 18 erwähnt werden, verbunden mit den Deutungen über Jakobs Traum (Gen. 28), über die Vision Isaias' (C. 6) u. A., bereiteten schnell und mit Erfolg auf die Annahme von mittleren Wesen zwischen Gott und der Welt vor [3]. Das alles tauchte aber erst nach dem babylonischen Exil auf.

Anknüpfungspunkte für die Lehre von den Mittelwesen fand man in der Bibel genugsam, die Anregung wurde von Außen gegeben.

Ein Moment aber für die Ausbildung der Lehre von den Mittelwesen

[1] Vgl. Rohling in der Tübinger Quartalschrift, 1866, S. 415 ff. und 527.

[2] So mindestens behauptet es Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857, und nach ihm Siegfried a. a. O.

[3] Vgl. Siegfried a. a. O., S. 212 ff. Schürer a. a. O., S. 450.

hat man stets vergessen und übersehen, ich meine die **Weisheitslehre des alten Testamentes.**

Mir wenigstens ist es unzweifelhaft, daß die Memra-Speculationen ihren solidesten Grund in der Lehre von der Sophia gehabt haben.

Das Memra stellt die Verbindung Gottes und der Welt her, wie es die Sophia auch thut, und wesentlich sind ja Wort und Weisheit wie Form und Inhalt auf das Engste mit einander verwandt. Zwar ist es ein schon früh sich wiederholender Ausdruck der hl. Schrift, daß Gott durch sein Wort die Welt geschaffen [1], aber zwischen der Memra-Lehre und den einzelnen Andeutungen der Bibel ist ein solcher Abstand, daß gerade für die am meisten gebrauchte Bezeichnung *Memra* ein Mittel- und Bindeglied angenommen werden muß.

Ein leerer Einfall kann es nicht sein, wenn die Targumim ihr Mittelwesen Memra nennen. Auch ist der Charakter mindestens des Onkelo'schen Targums keineswegs darnach, daß man annehmen sollte, der Verfasser habe irgendwoher seine Benennungsart beliebig entlehnt; schließt er sich ja durch eine fast genaue Wörtlichkeit an den Text des Pentateuches an [2]. Woher aber die Targumim ihre Ausdrucksweise genommen haben sollten, wenn nicht aus specifisch jüdischem Vorstellungskreise, ist nicht zu ersehen, da sie aus der Gefangenschaft keine Veranlassung zu der Benennung Memra empfangen hatten; bei den Juden selbst aber bot nichts eine so reiche und natürliche Handhabe, als wie die biblische Lehre von der Sophia.

Weit entfernt also, wie wir aus dieser Erklärung zugleich ersehen, daß aus dem Memra der Targumim auf logologische Uroffenbarung geschlossen werden könnte, zeigt es sich vielmehr als ein Erzeugniß aus nachweisbaren späteren Quellen, als ein Kind historischer Zeit.

Diese Vorerörterungen über die Juden, ihr Geistesleben und ihre speculative Theologie haben den Einwand der Gefahr einer Abgötterei, im Falle Gott den Logos im A. T. offenbaren wollte, weggeräumt. Trotz des Einflusses fremder heidnischer Völker und trotz des Einflusses gerade der einheimischen Chokma auf die Lehre von den Mittelwesen ist doch nirgends bei den Juden von einer Vielgötterei etwas zu entdecken; dieß aber erklärt sich aus der wachsenden geistigen Entwicklung der Juden auf theokratischem Boden.

Ich stellte nun durch die Ueberschrift meiner Arbeit in Aussicht, die Sophia des A. T. mit dem Logos der jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu vergleichen. Es sei nämlich schon hier bemerkt, daß vielerorts die Sophia der Bibel in deren späteren Theilen als völlig gleichwerthig mit dem alexandrinischen Logos hingestellt wird.

Die Vertreter dieses heute bei Nichtkatholiken vorwiegenden Theorems

---

[1] Sehr richtig erklärt Zschokke, Theologie der Propheten des A. T. Freiburg 1877, das Sprechen Gottes, „den Spruch oder das Wort Jehova's", für eine durchaus gewöhnliche Wendung, die nur den Beschluß, den Willen Gottes bedeute, wie denn zwischen Denken und Reden ein reciprokes Verhältniß besteht. Unter dem Sprechen, dem Wort Gottes in den ältesten Büchern des A. T. ist durchaus kein hypostatisches Wesen zu verstehen (S. 70).

[2] Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, S. 477.

läugnen durchschnittlich von vornherein die Canonicität des Buches der Weisheit wie der deuterocanonischen Bücher überhaupt, und halten die Sophia in diesen Schriften für eine Vorläuferin des alexandrinischen Logos; Sophia und Logos hatten die gemeinsame Aufgabe, den Gott der Bibel mit der Welt in Verbindung zu setzen, weil das göttliche Wesen selbst sich mit der Materie nach der landläufigen Ansicht der synkretistischen alexandrinischen Blüthezeit nicht befassen durfte.

Mir wird die Gegenüberstellung des Logos und der Sophia einen Haupttheil meines Beweises für die entgegengesetzte Behauptung liefern, daß nämlich die Sophia kein Mittelwesen, sondern die göttliche, nationale, hypostatische Weisheit Gottes gewesen ist.

Wenn ich nun den Vergleich der Sophia nur mit dem alexandrinischen Logos anstelle und ihn nicht auf die fast gleichzeitige palästinensische Memra-Lehre ausdehne, so erklärt sich dieses leicht.

Das Memra ist nur Paraphrase. Es war nicht selbst Gegenstand philosophischer Erörterungen, sondern hatte den negativen Zweck, alle sinnenfälligen Vorstellungen von Gott fern zu halten. Ob es außerdem noch eine positive Function hatte, und welche, darüber bestehen verschiedene Ansichten [1].

Mit dem alexandrinischen Logos aber verhält es sich durchaus anders. Es bildet den Mittelpunkt der reichen Speculationen des Juden Philo [2], dessen Werke aus den philosophischen Arbeiten der alexandrinischen Israeliten fast allein auf uns gekommen sind. Um die Lehre von den Mittelwesen, von dem Logos insbesondere, drehen sich fast alle Erörterungen Philo's [3]. Das Memra der palästinensischen Juden kommt wohl in Betracht als Bindeglied zwischen der Chokma-Lehre des A. T. und dem johanneischen Logos [4], insofern es die für die hypostasirte göttliche Weisheit passendere Bezeichnung Logos mit veranlaßt hat; doch wurde die Memra-Lehre kein Gegenstand weitläufiger Deductionen, es ward einfach statt Gottes gesetzt als dessen Stellvertreter, der die Leitung der Welt übertragen bekommen [5].

Die Targumim hätten die Bezeichnung Weisheit ebenso gut beibehalten können, wie sie dieselbe ja auch nicht vollends abgeworfen haben [6], aber die männliche Bezeichnung „Wort“ war jedenfalls entsprechender; kurz, worauf es hier nur ankommt, es war ein Wechsel im Ausdruck eingetreten, der

[1] Vgl. Schönfelder, Onkelos und Peschitto. Studien über das Alter des Onkelosschen Targums. München 1869. Derselbe erklärt die Memra-Lehre für ein Mittelglied zwischen der alexandrinisch-philonischen und neutestamentlichen Logos-Lehre. — Die verschiedenen positiven Deutungen sind ebenfalls dort, S. 34, angeführt. — Maybaum, Die Anthropomorphien ꝛc. bei Onkelos . . . . mit besonderer Berücksichtigung der Ausdrücke Memra, Jekara und Schechintha. Breslau 1870, erklärt die Targume für populäre Uebertragungen des Urtextes in's Aramäische, wobei die Umschreibungen gewählt seien, um beim Volk indecente Vorstellungen ꝛc. von Gott fernzuhalten.

[2] Vgl. Keferstein, Philo's Lehre von dem göttl. Mittelwesen. Leipzig 1846. S. 5.

[3] Cf. Grossmann, Quaest. Philon. altera de λόγῳ Philonis.

[4] Vgl. Haneberg, Evangelium nach Johannes, herausgeg. v. Schegg. München 1878. Bd. I. S. 57 ff. Das Treffende der Bezeichnung Weisheit ist indeß sehr gut betont von Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik, Bd. I. S. 789.

[5] Ewald. Was dachten die Juden von dem Logos? Leipzig 1803. S. 13.

[6] Vgl. Schegg a. a. O.

leicht gemacht, leicht erklärbar, nie aber Gegenstand philosophischer Combinationen war.

Daß man einfach Wort Gottes setzte, wo man sonst „Gott“ gesetzt hatte, und daß dieses durch verschiedene Einflüsse veranlaßt wurde, darin besteht das ganze Räthsel der Memra-Lehre.

Gerade dieses aber, daß die Sophia aus demselben Grunde wie der alexandrinische Logos hervorgegangen, und daß diese beiden wesentlich und nach ihren Thätigkeiten gleich seien, das ist es, was so oft als Axiom ausgesprochen wird. (Schon Hieronymus erwähnt, daß Philo für den Verfasser des Buches der Weisheit gehalten wurde.) Die Klarstellung dieser Behauptung erweist sich als integrirender Theil meiner Abhandlung; an dem alexandrinischen Logos werde ich die Sophia beleuchten und am klarsten zeichnen können.

Die Erklärungen der Sophia als der persönlichen Weisheit Gottes, oder als eines alexandrinischen Mittelwesens, sind die zwei Hauptarten; was man sonst noch in ihrer Erklärung versucht hat, wird sich mit geringen Erörterungen abthun lassen; daher also stelle ich die Vergleichung der biblischen „Sophia“ und des jüdisch-alexandrinischen Logos als die Hauptaufgabe der folgenden Abhandlung hin.

Zweiter Abschnitt.

Allgemeine Darlegung der alttestamentlichen Weisheitslehre.

Die Weisheitslehre des A. T. ist der Hauptsache nach in fünf hagiographischen Schriften enthalten, von denen zwei aus der vorexilischen Zeit stammen — Job und die Proverbien —, eines aus der exilischen — Baruch — und zwei aus der nachexilischen Zeit — Sirach und die *Sapientia Salomonis!* [1] Auch das Buch Koheleth enthält den Ruhm der Chokma (cf. 7, 25), doch sind die Stellen kurz und unbedeutend, weßhalb sie einer ausdrücklichen Berücksichtigung nicht bedürfen.

Der Uebersichtlichkeit wegen, und weil das Ganze sich kurz zusammenstellen läßt, seien die hauptsächlichsten Erörterungen dieser fünf Bücher hier angeführt. Ohne über die Priorität des Buches Job vor den Sprüchwörtern dadurch eine Entscheidung treffen zu wollen — die sich schwerlich geben ließe —, beginne ich doch mit jenem, weil sich die ausführlichere Besprechung der Weisheit in den Proverbien naturgemäßer an den minderen Anfang bei Job anschließt.

[1] „Der Zusammenhang, in welchem diese . . . . Bücher unter sich stehen, besteht nicht bloß darin, daß sie gemeinsam über einen und denselben Gegenstand, die Weisheit, handeln, sondern auch darin, daß sie über denselben nur ein Bewußtsein aussprechen. Und dieses eine Bewußtsein theilen sie auch mit den übrigen hl. Schriften.“ Staudenmaier, Philosophie des Christenthums, Bd. I. S. 7. Gießen 1840. Das Buch des Propheten Baruch gehört zwar nicht zu der Chokma-Literatur im engeren Sinne, doch wird sich bald zeigen, wie nothwendig es hier zu berücksichtigen ist. Daß das Buch Job nicht der mosaischen Zeit angehört, sondern unter den ersten Königen geschrieben ist, darf ich als ausgemachte Sache ansehen.

Im 28. Capitel, V. 12—28, findet sich folgender herrliche Lobspruch des großen Dulders auf die Weisheit:

„Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden, und wo ist die Stätte der Einsicht?
„Nicht kennt der Mensch ihren Werth, und sie wird nicht gefunden im Lande der Lebendigen.
„Der Abgrund sagt: Nicht ist sie in mir, und das Meer spricht: Nicht ist sie bei mir.
„Nicht läßt sich Gold dafür geben, und nicht wird als ihr Kaufpreis Silber gewogen.
„Nicht wird sie aufgewogen mit Opfergold (16) . . .
(V. 20.) „Die Weisheit also, woher kommt sie? und welches ist die Stätte der Einsicht?
„Verhüllt ist sie vor den Augen aller Lebendigen, und vor den Vögeln des Himmels verborgen.
„Die Hölle und der Tod sprechen: Mit unsern Ohren hörten wir ein Gerücht von ihr.
„Gott kennt ihren Weg, er weiß ihren Wohnsitz.
„Denn er blicket bis zu der Erde Grenzen, unter dem ganzen Himmel sieht er.
„Als er dem Winde sein Gewicht bestimmte und das Wasser mit dem Maße wog;
„Als er dem Regen seine Gesetze bestimmte und einen Weg dem Donnerstrahle:
„Da sah er sie und that sie kund, er stellte sie hin und
„Sprach zum Menschen:
„Siehe, die Furcht des Herrn ist Weisheit, und meiden das Böse ist Einsicht.“

Zu bemerken ist hier, daß Job diesen Hymnus auf die Chokma am Schluß der Wechselgespräche mit seinen drei Freunden hält, nachdem er wiederholt betheuert hatte, daß die Weisheit allein ihn bestärken könne in seinen Leiden, und nach dem heiligen Schwure zu Gott, daß er seine Unschuld bewahren und lieber als unzählige Reichthümer „Weisheit“ erwerben wolle. Sodann fährt er fort: „Aber die Weisheit, wo wird sie gefunden?“ u. s. w. Auf die Weisheit bezieht sich auch die Stelle Job 38, 4 ff. Dort fragt Jehovah (V. 5): „Wer setzte fest ihr (der Erde) Maß, wenn du es weißt? oder wer hat ausgespannt über selbe die Meßschnur?“ . . . und geht so die Schöpfung der Elemente durch, die im Sinne des Buches Job ein Werk der Weisheit ist.

Reihen wir, ehe wir die Stellen aus Job zergliedern, an sie zunächst die Gedanken über die Weisheit, denen wir in den Sprüchen Salomons begegnen.

Weil die Proverbien mit dem ausgesprochenen Zwecke „ad sciendam sapientiam“ verfaßt waren, brachte es die Natur der Sache mit sich, daß oft, ja unaufhörlich durch das ganze Buch die Weisheit genannt und empfohlen wird. Gleich im ersten Capitel finden wir den schon erwähnten Grund der Weisheit angeführt: „Furcht des Herrn ist Anfang der Weisheit.“

„Die Weisheit (V. 20 ff.) predigt offen, auf den Straßen erhebt sie ihre Stimme;
„An der Spitze der Schaaren rufet sie, bei den Pforten der Stadtthore gibt sie kund ihre Worte:
„Wendet euch zu meiner Zucht, siehe, ich will euch mittheilen meinen Geist und euch kund geben meine Worte.
„Wer aber auf mich höret, wird ruhen ohne Schrecken und Ueberfluß genießen, da fern ist die Furcht vor Unglück.“

Durch das ganze zweite Capitel erstreckt sich dann eine Mahnung zur Weisheit wegen der Fülle und Größe ihres Segens. Sie verleiht Einsicht und Gerechtigkeit und behütet den Menschen vor den Fallstricken des Bösen; sie ist mehr werth denn Reichthum (Cap. 3), verlängert die Tage des irdi-

schen Daseins, gibt Frieden in allen Lagen und ist denen, die sie erfassen, Born des Lebens.

Eine merkwürdige Auszeichnung erfährt die Weisheit — wieder in den folgenden Versen:

„Der Herr hat durch Weisheit die Erde gegründet, festgestellt die Himmel durch Einsicht.
„Durch seine Weisheit brachen die Wassertiefen hervor, und die Wolken sammeln sich aus Thau" (Cap. 3, 19. 20).

Diese Anschauung wiederholt sich in ausführlicher, herrlicher Schilderung im achten Capitel. Nachdem der Weise das traurige Unglück der Thoren und Gottlosen in grellen Farben gemalt, knüpft er an den schon oben erwähnten Gedanken an, daß die Weisheit überall, auf Höhen und auf den Gassen, an Thoren und Pforten stehe und spreche: „O Männer! zu euch rufe ich, und meine Stimme ergeht an die Menschenkinder: Hört, denn über wichtige Dinge will ich sprechen, und meine Lippen werden sich öffnen, um das Rechte zu verkünden" (V. 6). „Mein ist Rath und Recht, mein ist Klugheit, mein ist Stärke. Durch mich regieren Könige und verordnen Gesetzgeber, was recht ist" (V. 14. 15). Darauf folgt das hohe Loblied:

„Der Herr besaß mich am Anfange seiner Wege, bevor er etwas bildete von Anfang an.
„Von Ewigkeit her bin ich gesetzt, und von der Urzeit an, bevor die Erde ward.
„Nicht waren noch die Tiefen, und ich war schon empfangen; noch nicht waren die Wasserquellen hervorgebrochen;
„Noch nicht standen Berge von schwerer Last, vor den Hügeln ward ich geboren.
„Noch hatte er die Erde nicht gemacht und die Flüsse und die Angeln des Erdkreises.
„Als er bereitete den Himmel, war ich dabei, als er mit bestimmten Gesetzen und Schranken umzog die Tiefen;
„Als er die Lüfte oben befestigte und ausglich die Wasserquellen;
„Als er dem Meere ringsum gab seine Grenzen, als er einsetzte die Grundfesten der Erde:
„Da war ich bei ihm, Alles ordnend, und ich freute mich an jedem Tage, spielend vor ihm allezeit;
„Spielend auf dem Erdkreise, und meine Wonne ist es, zu sein bei Menschenkindern."

Der Höhepunkt aller salomonischen Speculationen ist mit diesem begeisterten Gesang über die Weisheit erreicht. Der königliche Lehrer knüpft an sie wiederholt die dringliche Mahnung, daß man die Stimme der Weisheit höre, in ihre Burg sich flüchte, um von ihrem Brod zu essen und vom Wein zu trinken, welchen sie gemischt (Cap. 9, 3. 5).

Vom neunten Capitel bis zum Schluß der Spruchsammlung wird die Weisheit in ihren Früchten für alle Stände, jedes Alter und Geschlecht geschildert, wie sie den Menschen umbildet und veredelt, ihn klug verfahren macht in allen Lebensverhältnissen, welchen Tugendreichthum sie in sich birgt; sie macht wohlgefällig vor dem Herrn; Alle aber, die sie hassen, lieben den Tod.

Baruch nimmt seinen Ausgang zum Preis und zur Empfehlung der „Weisheit" von dem Unglück, das Israel durch die Verbannung getroffen hatte. „Du hast verlassen die Quelle der Weisheit; denn wärest du auf

Gottes Wege gegangen, so wärest du wohnen geblieben im ewigen Frieden" (Cap. 3, 12. 13).

Mächtige und Reiche, Alt und Jung haben die Führung nicht erkannt, Dichter und Forscher nach Wissenschaft „den Weg der Weisheit kannten sie nicht und wurden nicht inne die Pfade derselben" (3, 23). Die Weisheit allein ist es, die Völker und Individuen beglückt. Aber

(29) „Wer stieg hinauf in die Himmel und empfing sie und brachte sie herab aus den Wolken?
(31) „Niemand ist, der wissen könnte ihre Wege, und Niemand, der ausdächte ihre Pfade.
(32) „Doch der, welcher Alles weiß, kennt sie und macht sie ausfindig durch seine Einsicht; Er . . . .
(33) „Der das Licht entsendet und es gehet, und er ruft's und es gehorchet ihm mit Beben.
(34) „Die Sterne aber leuchteten auf ihren Warten und waren frohgemuth;
(35) „Sie wurden gerufen und sie sprachen: Hier sind wir! und sie leuchteten mit Fröhlichkeit dem, der sie schuf.
(36) „Dieser ist unser Gott und nicht wird in Vergleich gesetzt ein Anderer mit ihm.
(37) „Er machte ausfindig jeglichen Weg der Führung . . . .
(38) „Darauf ward sie auf Erden gesehen und ist unter den Menschen gewandelt."

Nach Andeutungen des Buches Sirach (33, 16) und der von dem Enkel des Sirach dem Buche vorangestellten Einleitung muß man schließen, daß sich eine reiche Chokma-Literatur von der Zeit der Könige an neben den uns aufbewahrten hagiographischen Schriften gebildet hat[1]. An diese knüpfte der weise Sirach an, „um, nachdem er sich eifrig der fleißigen Lesung des Gesetzes und der Propheten und der anderen Bücher gewidmet, auch selber etwas zu schreiben, was zur Unterweisung und Belehrung dient".

Wäre nicht die Weisheitslehre fortwährend weitergeführt und ausgebildet worden, es wäre nicht wohl zu erklären, wie plötzlich nach dem Exil zwei so bedeutende Schriften über die Weisheit wieder auftauchen.

Sofern die Anschauungsweise der Juden durch Berührung mit anderen Völkern überhaupt eine Veränderung erlitten, ist sie aus dem Buche Sirach und dem liber Sapientiae, wie wir bald sehen werden, auch betreffs der Weisheitslehre deutlich zu erkennen. Doch weit entfernt, daß sich aus diesen Schriften ein Widerspruch mit früher gegebenen Bestimmungen über die Sophia eruiren ließe, werden dieselben nur desto genauer ihrem Wesen und Inhalt nach präcisirt, wie denn die Denkart der Juden namentlich durch den Einfluß der griechischen Philosophie (cf. lib. Sap.) um ein Bedeutendes geschärft war.

Sirach, als Jüngling schon von dem Verlangen nach Weisheit beseelt, um deren Gabe er Gott im Tempel innig anflehte, beginnt seine Spruchsammlung mit den Worten:

[1] Bruch, Die Weisheitslehre des A. T., weist zur Erhärtung dieser Annahme darauf hin, daß in der alexandrinischen Uebersetzung und alten Handschriften der Bibel sich manche Zusätze finden, die aus anderen Spruchsammlungen herübergenommen sein mögen. — Eine solche Spruchsammlung ist herausgegeben von Drusius, Prov. ben Sirae. Francof. 1597

„Alle Weisheit ist vom Herrn, von Gott und mit Ihm ist sie alle Zeit.
„Der Sand des Meeres und des Regens Tropfen und die Tage der Ewigkeit, wer hat sie gezählt? . . . .
„Die Weisheit Gottes, die vor Allem war, wer hat sie ergründet?
„Vor Allem ward erschaffen die Weisheit, und die Erkenntniß der Wissenschaft ist von der Weltzeit an.“

Die Vulgata fährt sodann mit folgendem Verse fort, den die griechische Uebersetzung nicht enthält:

„Quelle der Weisheit ist das Wort Gottes in den Höhen und ihre Wege sind die ewigen Gebote.“

Gemeinsam allen Uebersetzungen sind folgende Verse:

(8) „Ein Weiser ist und sehr zu fürchten auf seinem Throne sitzend.
(9) „Dieser hat dieselbe geschaffen (‚im hl. Geiste‘, fügt die Vulgata hinzu), Er hat sie gesehen und abgezählet und ausgegossen hat er sie über alle seine Werke.
(10) „Und über alles Fleisch nach seiner Austheilung; und verliehen hat er sie denen, die ihn lieben.“

Außer dieser schönen und für meinen Zweck wichtigen Stelle über den Ursprung der Weisheit, über deren Tiefe und Unerforschlichkeit, findet sich im Buche Sirach nur mehr ein Abschnitt, den ich in seiner ganzen Ausdehnung hieher zu setzen für nöthig finde. Was inzwischen, namentlich im 4. Cap., V. 12—23, und Cap. 15, 1 ff. von der Chokma gesagt wird, bezieht sich auf deren Wirkungen im Menschen, wie wir sie in den citirten Weisheitsbüchern schon kennen lernten.

Im 24. Capitel begegnen wir indeß einigen noch nicht vernommenen Anschauungen:

(1) „Die Weisheit ist sich selber zum Lobe und wird in Mitte ihres Volkes gerühmt.
(3) „Ich bin aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen und gleich wie Nebel bedecke ich die Erde.
(7) „Ich hatte Wohnung in den Höhen und meinen Thron auf einer Wolkensäule.
(10) „Und bei jedem Volke und Stamme nahm ich Platz . . . .
(12) „Da gebot mir der Schöpfer von Allem . . . .
(13) „In Jakob wohne und in Israel habe Erbtheil.“

Den Abschluß der einschlägigen Citate aus dem A. T. habe ich mit dem Buch der Weisheit zu machen. Sehr schön führt uns sein alexandrinischer Verfasser in das Studium der Weisheit ein mit den Worten:

„Was aber Weisheit ist und wann sie geworden, will ich verkünden, und euch ihre Geheimnisse nicht verbergen, sondern vom Anfange ihres Ursprungs erforschen und in's Licht setzen die Erkenntniß derselben und nicht umgehen die Wahrheit.
„Noch auch mit hagerem Neide werde ich des Weges gehen, denn ein solcher Mensch hat keinen Theil an der Weisheit“ (Cap. 6, 24. 25).

Salomon erklärt dann, daß er nicht um seiner königlichen Stellung willen mehr denn Andere von der Weisheit empfangen, vielmehr „ich rief an und es kam auf mich der Geist der Weisheit“ (Cap. 7, 1 ff.).

(12) „Und froh war ich bei Allem, weil voraus mich leitete Weisheit, ich wußte aber nicht, daß sie Erzeugerin Alles dieses ist.

(21) „Was immer ist verborgen und unwahrnehmbar, erkundete ich; denn die **Allkünstlerin** lehrte mich, die Weisheit.
(22) „Denn in **ihr** ist **ein Geist**, ein **verständiger**, **heiliger**, **einfacher**, **vieltheiliger**, **feiner**, beweglicher, durchsichtiger, unbefleckter, heller, sicherer, gutesliebender, scharfer, **ungehemmter**, wohlthätiger,
(23) „menschenfreundlicher, fester, verlässiger, sorgenfreier, **allvermögender**, **allschauender und alle Geister durchdringender**, die **sinnigen**, **reinen**, **feinen**.
(24) „Denn **über jede Bewegung beweglicher** ist Weisheit, sie dringt aber überall **hin wegen ihrer Reinheit**.
(25) „Denn ein **Hauch** ist sie der Kraft Gottes und ein sonnenheller **Ausfluß der Herrlichkeit** des allmächtigen Gottes, und deßhalb **gerathet nichts Beflecktes in sie hinein**.
(26) „Denn sie ist **Abglanz ewigen Lichtes** und ungetrübter Spiegel der Majestät Gottes und Bild seiner Güte.
(27) „**Und obgleich sie ist die Eine, vermag sie Alles**, und **in sich selber bleibend, erneuert sie Alles und geht durch die Geschlechtsfolgen über in heilige Seelen, bildet Freunde Gottes und Propheten**.
(Cap. 8, 1) „So reicht sie von Grenze zu Grenze hochgewaltig und ordnet Alles fürtrefflich.
(2) „Ihren Adel stellt sie glorreich dar, sofern sie Gottes Gemahlschaft hat, und auch der Herr des Alls hat sie lieb.
(4) „Denn eingeweiht ist sie in Gottes Führungen und Wählerin seiner Werke."

Sie ist die reichste, denn sie wirket Alles (5); sie die Künstlerin von Allem (6); sie gibt Mäßigung und Klugheit und Gerechtigkeit und Mannhaftigkeit (7); die Weisheit ist die Beisitzerin auf Gottes Thron (9, 4); sie war gegenwärtig bei der Schöpfung (9); sie weiß und erforschet Alles (11); durch die Weisheit fanden die Menschen Heil (19).

An den letzten Satz anknüpfend, durcheilt Salomon die Geschichte von der Zeit des Paradieses an, und wo sich ein besonderes Eingreifen der Vorsehung zeigt, da wird es niemand Anderem, als der göttlichen Weisheit zugeschrieben.

Sie rettete die Stammeltern aus ihrem Falle (10, 2), Noe aus dem Untergange des ganzen Geschlechtes (4); durch sie ward Abraham erwählt (5), dem Volke Israel ein Befreier aus der Knechtschaft Aegyptens erweckt (16); sie geleitete das Volk auf wundersamem Wege und ward ihm zum Schirm bei Tag und zum Sternenlichte bei der Nacht (17).

Vom 11. Capitel an tritt Gott selbst in die Stelle der Weisheit ein, und diese Anschauung wird bis zum Schluß des ganzen Buches beibehalten.

Aus früheren Capiteln sei noch nachgetragen, daß auch in den ersten Versen des Buches schon von der Weisheit, als einem Geiste, oder nach anderer Lesart, „von dem Geiste der Weisheit", geredet wird.

Im 3. Capitel, V. 15, wird die Wurzel der Weisheit eine ewige, nie hinfällig werdende genannt; und Cap. 6 erfolgt von ihrer gnadenvollen Thätigkeit noch eine kurze Schilderung in den bemerkenswerthen Worten:

(14) „Sie kommt denen zuvor, die nach ihr begehren, um ihnen voraus erkennbar zu werden.
(15) „Wer frühzeitig für sie wach ist, wird nicht Mühe haben, denn er wird sie an seiner Schwelle sitzen finden.

(17) „Denn sie selber geht umher, um aufzusuchen, die ihrer würdig sind, und auf den Straßen erscheint sie ihnen freundlich und bei jeglicher Erwägung begegnet sie ihnen."

Vor Allem ist nun betreffs der vorgeführten Weisheitslehre zu bemerken, daß in den citirten Stellen keineswegs immer von einer und derselben Weisheit gehandelt wird. Wenn Gott in Weisheit die Erde geschaffen hat, der Mensch aber aufgefordert wird, auch seinerseits weise zu handeln, so muß bei aller Aehnlichkeit der göttlichen und menschlichen Weisheit doch der wesentliche Unterschied zwischen beiden bestehen, der überhaupt das Unendliche von dem Endlichen trennt. Und weil der endliche Geist in allen seinen Bethätigungen mit Weisheit verfahren soll, er aber nach einer intellectuellen und ethischen Seite hin wirksam ist, so werden sich in ihm zwei Arten der Weisheit bilden müssen: für das Erkennen (die theoretische) und für das Wollen (die praktische). Diese Unterscheidungen sind in den angeführten Stellen schon gegeben und könnten noch um Vieles mehr aus der biblischen Chokma-Literatur begründet werden, wenn es mein Plan erheischte, auf eine andere als die göttliche Weisheit zu reflectiren [1]. Die göttliche Weisheit ist überall da gemeint, wo gesagt wird, daß die Weisheit lehre, den Menschen rufe und mahne, wie ausdrücklich in dem citirten Abschnitt des Cap. 8 der Prov. und Job Cap. 28 hervorgehoben wird. — Die theoretische menschliche Weisheit wird an allen den Stellen betont, an denen sie mit der φρόνησις parallelisirt wird; ferner dort, wo die göttliche Weisheit fordert, daß der Mensch sie kennen lerne. Muß ja überhaupt, wenn die Weisheit zur That werden soll — und darauf zielte die hebräische Weisheitslehre zunächst hin — die weise Erkenntniß dem Willen vorangehen. Auf die praktische Weisheit wird sodann, ganz der orientalischen Gnomenlehre gemäß, das größte Gewicht für den Menschen gelegt. Alle Tugenden, das ganze sittliche Leben des Menschen concentrirt sich in ihr. Der höchste ethische Begriff der Weisen war die Chokma, die einen reichen Schatz hoher sittlicher Vollkommenheiten umspannte (vgl. Job 31, 13 ff.).

Dieser Gedanke führt uns auf die Frage nach dem eigentlichen Grunde und Ausgangspunkte, nach der Entwicklung und dem Wesen der jüdischen Weisheitslehre. Darauf folgende Antwort:

Nachdem David die Theokratie des jüdischen Volkes rasch zu erstaunlicher Blüthe emporgebracht, den Polytheismus desselben dauernd beseitigt hatte, und Salomon die von seinem Vater begonnene innere Ausbildung des Judenthums in friedlicher Zeit eifrig fortsetzte — da entwickelte sich der jüdische Geist zu eigener selbstständiger Reflexion und gebar jene herrlichen Erzeugnisse, die wir in den Psalmen bewundern. „Jede Empfindung, welche in unserem Verkehr mit dem Himmel vorkommen kann, von der höchsten Freude bis zum tiefsten Schmerz, findet darin ihren Ausdruck." [2] Das Verhältniß Gottes zur Schöpfung und zum Menschen insbesondere wird in

---

[1] Aus den Propheten bringt für dieselbe Unterscheidung Zschokke, Theologie der Propheten, S. 71 ff., reiche Belege. Von den Propheten ging einzig Baruch über die Betrachtung der endlichen und der eigenschaftlichen göttlichen Weisheit hinaus.

[2] Wiseman, Vermischte Schriften, Bd. II. S. 232. Köln 1858.

glühender Frömmigkeit geschildert, und zwar in einem wohlthuenden Contrast zu den früheren Büchern des A. T. Furcht ist der Stempel der Gesinnung des israelitischen Volkes bei seinem Auszuge aus Aegypten, und wie ernst das Verhältniß Gottes zu dem Menschen noch zur harten Zeit der Richter aufgefaßt wurde, darüber gibt das Buch der Richter genügenden Aufschluß [1]. So forderte es die providentielle Erziehung des jüdischen Volkes. In den Psalmen aber weht ein milder, sanfter Geist, die Liebe und Erbarmung Gottes ist Gegenstand vieler Loblieder; statt Furcht und Angst spricht der königliche Sänger Gefühle der innigen Hoffnung aus: in te confidit anima mea et in umbra alarum tuarum sperabo [2]. Solcher Gesinnungsart entwuchs eine fromme Betrachtung des Weltalls, die Herrlichkeit des Schöpfers leuchtete dem innigen Gemüthe des Psalmisten aus der gesammten Natur entgegen, und was vor Allem der Sänger pries, das war die göttliche Weisheit. Omnia in sapientia fecisti (103, 24). Sapientiae ejus non est numerus (146, 5) [3].

Hier ist der Anfang der sog. Weisheits-Literatur zu suchen. Es steht fest, daß außer den uns namhaft gemachten hagiographischen Autoren seit den Tagen der Könige sich viele jüdische Gelehrte mit (wenn ich so sagen soll) naturwissenschaftlicher Theologie beschäftigt haben. Sie werden ausdrücklich in den hl. Schriften Chokmim genannt [4]. Daß ihre Speculation hauptsächlich in Naturbetrachtung bestand, das geht klar genug unter Anderem aus den Berichten über den „weisen Salomon" hervor, von dem im dritten Buche der Könige 4, 33 dieses gerühmt wird, daß er zu reden wußte über die Bäume, von der Ceder an, die auf dem Libanon wächst, und zu sprechen über Vieh und Vögel und Gewürm und Fische [5]. Wie nun die gesammte

---

[1] „Und wenn der Herr Richter erweckte, da wurde in ihren Tagen sein Erbarmen rege . . . . Sobald aber der Richter gestorben war, fielen sie wieder ab und thaten viel Schlechteres, als ihre Väter verübt hatten." (Buch der Richter 2, 18. 19.)

[2] Ps. 56, 2. 3.

[3] „Die kosmologischen Reflexionen sind ursprünglich dem Judenthum fremd, sein Blick richtet sich zunächst nur auf das Verhältniß Gottes zu seinem Volke; das Weitere hat noch kein Interesse. Da sich aber doch allmählich der Gesichtskreis erweitert, hat dieß die Folge, daß jetzt nicht die Reflexion bei dem abstracten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen stehen bleibt, sondern die Welt wird sogleich unter den Gesichtspunkt einer Offenbarung in ihr gestellt. Hiermit wird zugleich die Idee einer Offenbarung des göttlichen Willens überschritten, man ahnt und sieht eine Offenbarung des göttlichen Wesens. Dieß enthüllt sich in der Welt dann als die intelligente Macht oder die mächtige Intelligenz, die in den kosmologischen Stellen des Alten Bundes als die Weisheit gepriesen wird" (Meier, Die Lehre von der Trinität in ihrer histor. Entwicklung. Hamburg 1844. Bd. I. S. 15).

[4] Solche kommen vor bei Isaias, Jeremias u. A. Mit Recht hält Bruch „die Männer des Ezechias", Prov. 25, 1, für solche Weise. Vgl. auch 4. Kön. 18, 26. — Einen klaren Beleg für das emsige Geistesleben der Weisen zur salomonischen Zeit liefert der Prediger 12, 11 f. „Die Worte der Weisen sind wie Stacheln . . . . vielen Büchermachens ist kein Ende." — Was Bruch sonst über die rationalistische Denkart der Weisen, insbesondere Salomons, sagt, widerlegt sich u. A. durch 3 Kön. 3, 3: „Salomon liebte den Herrn und wandelte nach den Vorschriften seines Vaters David." Salomon bittet den Herrn um Weisheit. Vgl. 3. Kön. c. 3

[5] „Audi S. Ambros. in c. 30 Prov.: Tam locuplex possessor sapientiae Salomon cum omnia cognovisset, quae in arcanis abditarum dispositionum tenebantur

Schöpfung in Beziehung auf Gott und Gottes Weisheit gesetzt wurde, das haben wir oben in den meisterhaften Schilderungen der citirten Bücher der Weisheit gesehen. Gottes weise Einsicht fand man in allen Gebilden der Natur bethätigt.

Es ist die Ansicht nicht unvertreten geblieben, daß die jüdische Chokma-Lehre auf ägyptische und chaldäische Einflüsse müsse zurückgeführt werden. Ich meine, dieses sei ein nicht minder unnöthiges als gewagtes Bemühen. Wer will den Einfluß nachweisen? In Aegypten bestand wohl auch ein eigener Stand der „Weisen“ [1], aber ihre Weisheit hatte Zauberei zum Inhalte; die Juden wurden darin weder eingeweiht, noch hatten sie ein Verlangen, dieselbe zu lernen. Die Schrift gibt keine Andeutungen, aus welchen eine dießbezügliche Beeinflussung der Aegypter auf ihre Gefangenen ersichtlich wäre.

Daß aber die Weisheitslehre der Juden aus Babylon entlehnt sein soll, widerlegt sich durch die einfache Thatsache ihrer Entwicklung in den noch vorexilischen Schriften [2]. Nichts lag ja näher, als, wenn überhaupt der jüdische Geist einmal zur Reflexion über Gott und die Schöpfung gelangte, er dann Gottes unendliche Weisheit und weise Einsicht preisen mußte, durch welche die Dinge in der Natur geordnet waren. Die harmonische Gliederung und Theilung der Welt führte ja auch die griechischen Philosophen zur Annahme einer vernünftigen Ursache, eines weisen Weltordners und Bewegers; um wie viel tiefer mußte die Erkenntniß des als absolut geoffenbarten Gottes bei den Juden werden, wenn diese überhaupt den speculativen Weg der Naturbetrachtung einschlugen.

Nun wird zwar nirgends in den Weisheitsschriften die Absicht angedeutet, den Begriff der Chokma methodisch zu zerlegen, die Art einer systematischen Eintheilung und Abhandlung entsprach der Gnomenlehre nicht; aber wir sahen schon, wie die göttliche Weisheit dem Menschen als Directive und als Vorbild gegeben wurde, damit auch er weise denke und weise handle. Ich muß hier eine andere Ansicht abweisen, als ob die menschliche „Weisheit“ bei den Juden das Resultat einer pessimistischen Weltanschauung, eine stoische Resignation gewesen sei und der für den Menschen philosophisch construirte Weisheitsbegriff auf Gott übertragen worden [3]. — Der Weisheitsbegriff der Juden war seinem Ursprung und seinem Wesen nach ein durchaus religiöser. Das Vorbild der göttlichen Weisheit, d. h. der ganzen geistigen Vollkommenheit Gottes, soweit sie für das Geschöpf nachahmbar ist, nachzuahmen, darin

---

absconsa, noverat mundanae dispositionis introitum, qualiter esset hoc coelum . . . .“ Corn. a Lapid. Comm. in libr. Sap. c. 7, 21. Ganz mit Unrecht glaubt Horn, Biblische Gnosis, S. 333, über die Kenntnisse Salomons und sein Verdienst um die Kunst spötteln zu dürfen.

[1] Vgl. Gen. 41, 8; Exod. 7, 11.

[2] Vgl. Stadler, Die Identität der Weisheit und des Wortes.

[3] Trotz aller Trübseligkeit des „Predigers“ ist doch auch bei diesem von einer Resignation keine Rede. Sein ganzes Klagelied tönt in eine Anbetung der Plane der göttlichen Vorsehung aus, die Alles einmal richten und gerecht machen wird. Wieder und wieder ist unter die Klagen ein Lob der göttlichen Weisheit gemischt, die der Mensch nur nicht erkennen kann.

bestand die Aufgabe des israelitischen Weisen. Diese Entstehung des Weisheitsbegriffes erklärt allein sein Leben und seine Frische; ein Stoiker kann seine „Tugend" nicht in so begeisterten Liedern feiern; das hohe Prototyp, welches dem jüdischen Tugendstreben vorschwebte, gab diesem die Weihe, und der Complex der wirklichen sittlichen Vollkommenheiten, den er sich erwerben mußte, ehe er ein weiser im eigentlichen Sinne genannt werden konnte, unterschied ihn sehr vortheilhaft von den „übertünchten Gräbern" der Heiden [1]. Die Weisheit ist ein Geschenk vom Himmel, um welches Salomo betet, sie wird ausdrücklich als eine Frucht der „Gottesfurcht" bezeichnet [2]; und weit entfernt, daß sie vom Menschen auf Gott übertragen wurde, wird die göttliche Weisheit in den Psalmen längst gepriesen, ehe wir die eigentliche Consequenz derselben, die menschliche Weisheit, hervorgehoben finden [3].

Zwischen die göttliche Weisheit und die menschliche tritt noch die kosmische, gleichsam als Verbindung beider. In und an der Natur ist die göttliche Weisheit zunächst Gegenstand der Betrachtung, nicht sie selbst ihrem eigenen Sinn und Wesen nach. Erst nachdem die weise Einsicht Gottes in der Schöpfung erkannt und an der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur dargethan war, resultirte die Mahnung für den Menschen, auch weise zu denken und zu handeln. Das in der Natur Gestaltende und Formende ist also die göttliche Weisheit, die, an und für sich unendlich, sich in der Schöpfung verendlicht und verkörpert. Als verendlichte objectivirte Weisheit, als Grund der Dinge außer Gott, ist die „Weisheit Gottes" ein kosmisches Princip; auch die im Menschen zur Gestaltung kommende Weisheit ist ein Bild der göttlichen, kann auch als eine Verendlichung der ewigen Weisheit aufgefaßt werden, indem einmal Gott die Weisheit im Menschen zur größeren Hälfte wecken muß [4] und die menschliche Weisheit nur dann eine wahre ist, wenn sie nach dem „Eben- und Gleichbilde" der göttlichen gestaltet wird. Man sieht aus allem diesem, mag die Idee der jüdischen Weisheit als kosmisches, als intellectuelles oder als ethisches Princip genommen werden, immer bleibt sie im engsten Zusammenhang mit der in Gott wohnenden Sophia. Sie ist auf dem Boden der Offenbarung erwachsen und, soweit sie den Menschen betrifft, als virtus intellectualis und als sapientia practica „die Aneignung, Subjectivirung des objectiven Inhaltes der Offenbarungslehren" [5].

Geht somit die Betrachtung der Weisheit von Gott aus, so kehrt sie auch zu ihm wieder zurück und die göttliche Weisheit bleibt das Ziel aller

---

[1] Vgl. πανάρετος werden mehrere Weisheitsbücher von den Vätern genannt.

[2] Ps. 110, 10; Prov. 1, 7; 9, 10 u. a. v. O.

[3] Vgl. Zschokke a. a. O.

[4] Ganz christliche Anschauungen über die Mithülfe der Gnade zur Tugend finden wir betreffs der Tugend der Weisheit im lib. Sap. 6, 14 ff. Das Gebet Salomons um Weisheit siehe Sap. 9, 10. Vgl. 3. Kön. 3, 9.

[5] Gutberlet, Das Buch der Weisheit übersetzt und erklärt. Münster 1874. S. 8. Auch die göttliche Weisheit zeigt sich in verschiedenen (intellectuellen und ethischen) Eigenschaften Gottes; in seiner Allwissenheit (Job 7, 17), in seiner Heiligkeit (Job 6, 10), in seiner Gerechtigkeit (Job 11, 13 ff.).

jüdischen Speculation. Sie nun scheide ich von den genannten Arten der Weisheit aus und mache sie zum Object der folgenden Untersuchung.

Man hat es als eine Regel der providentiellen Leitung Israels bezeichnet, daß bei der Offenbarung übernatürlicher Wahrheiten an das auserwählte Volk Gott den Anknüpfungspunkt von natürlich erzielter Erkenntniß derselben genommen und daran höhere göttliche Wahrheiten angeschlossen habe. So meint man, daß die im Laufe der jüdischen Geschichte immer sich mehrende Aufklärung über die Existenz von Engeln und über das Loos des Menschen nach dem Tode zum Theil nur eine göttliche Sanction des durch fremden Einfluß oder eigenes Nachdenken erzielten Wissens gewesen sei.

Einen solchen Proceß kann man sicher und unbedenklich bei der Entwicklung der jüdischen Weisheitslehre annehmen. Denn, vorausgesetzt die Offenbarung eines absoluten Gottes, liegt nichts näher, als daß man dessen Werke zum Gegenstand der Betrachtung macht und aus den vielen herrlichen Erscheinungen der Welt auf die Weisheit und unendlich tiefe Einsicht des Schöpfers schließt. Auch die nächste Veranlassung der namhaft gemachten Chokma-Schriften ist eine sehr einfache und so natürlich von den zufälligen Zeitverhältnissen hergenommen, daß auf den ersten Blick die Nothwendigkeit einer göttlichen Inspiration als unerklärlich erscheinen will. Im Buche „Job“ wird die Frage nach Grund und Zweck der Leiden angestrebt und wie im Vorbeigehen die Ermahnung ausgesprochen, daß man sich mit Gottesfurcht und Weisheit den Plänen der Vorsehung fügen solle. (Der Prediger findet für die Bitterkeit der Lebenserfahrungen, die Eitelkeit aller Erscheinungen dieser Welt und für den Glauben an eine allliebende Vorsehung keine Aussöhnung, mahnt aber zur Weisheit.) Die Proverbien scheinen nur Lebensweisheit verkünden zu wollen, Baruch tröstet sein Volk in der Gefangenschaft, Sirach spricht selbst seine nächste Absicht aus: „daß man erkenne Weisheit und lerne Einsicht“. Das „Buch der Weisheit“ κ. ε. aber will die gegenwärtige Trübsal mildern durch Hinweis auf die früheren Beweise der Sorgfalt Gottes um Israel. Wozu also hier die göttliche Sanction, die thätige Mithülfe des Geistes Gottes?

Ich glaube, daß neben der Sicherung der rechten Auffassung und Lehre über das Verhältniß Gottes zur Welt die Hauptabsicht der providentiellen Leitung der Chokma-Speculation die Enthüllung der in der Gottheit wohnenden notionalen Weisheit gewesen ist. Daß wenigstens von dieser in all jenen musterhaften Liedern, in den begeisterten Hymnen über die Weisheit, die wir oben vernommen, die Rede ist, werde ich zu beweisen suchen. Ehe die Sonne auftaucht in der Frühe, malen ihre Strahlen am Firmament ein herrlich Morgenroth. Ehe die Weisheit Gottes Mensch geworden, verklärte sie das von heiliger Weisheit trunkene Gemüth der alttestamentlichen Hagiographen. Ob es so bewiesen werden kann, das wolle der freundliche Leser am Schluß meiner Abhandlung selbst beurtheilen.

Dritter Abschnitt.

Verschiedene Auffassungen der göttlichen Weisheit des A. T.

Unter der göttlichen Weisheit, insofern sie als Person im Alten Bunde erscheint, verstanden die Väter durchweg den göttlichen Logos. Der hl. Augustin spricht sich sehr klar aus De Trinit. lib. VII. c. III, 5: Cum pronuntiatur in Scripturis aut enarratur aliquid de sapientia sive dicente ipsa sive de illa dicitur, Filius nobis potissimum insinuatur. Im Dial. c. Tryph. 62 findet sich folgende Stelle: „Dieser (Sohn Gottes) war erzeugt von dem Vater, vor allen Geschöpfen bei dem Vater und mit diesem verkehrt auch der Vater, wie das Wort durch Salomo andeutete, daß vor allen Geschöpfen als Princip diese Geburt war, die bei Salomo Weisheit heißt. Bei Athanasius orat. contra Gent. 46 heißt es: Necesse est igitur aliquem cum illo fuisse, quicum etiam loquens omnia faceret; . . . . . quis cum ipso universam creatam naturam faciente aderat quam ejusdem sapientia quae ipsa ait: Quando faciebat coelum et terram cum le aderam (Prov. 8, 27). Sonst nahm der hl. Athanasius keinen Anstand, aus den Sprüchen Salomo's den göttlichen Charakter des Heilandes darzuthun [1]. Im Uebrigen verweise ich zur Erhärtung meiner Aussage über die Anschauung der Väter auf die Werke von Stadler, Staudenmaier und Dorner, in denen eine so ausgiebige Sammlung von Belegstellen gegeben ist, daß ich kaum anderes als eine unnöthige Reproducirung derselben vornehmen könnte [2]. Den wichtigsten Stützpunkt dieser Ansicht der Väter gab zweifelsohne die Anerkennung der deuterocanonischen Schriften als inspirirter [3]. Bei den Katholiken blieb sie dann auch maßgebend durch das Mittelalter hindurch, auch noch bei den Nachscholastikern. Man kann in diesem Betreffe einen unanimus consensus theologorum constatiren [4], der jedoch nicht constans geblieben ist [5]. Thomas von Aquin hält noch diese Ansicht für so unzweifelhaft, daß er aus dem „Geschaffensein" der Weisheit eine Objection simulirt gegen die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater [6].

Von den Nachscholastikern sei besonders verglichen Suarez, De Deo 9. cap. 10, 2; von den Exegeten Cornelius a Lapide und Calmet (siehe unten).

---

[1] Vgl. Möhler, Athanasius und seine Zeit, Bd. I. S. 278. — Die Arianer ihrerseits benützten die alttestamentliche Weisheitslehre, um die Subordination des Sohnes Gottes unter dem Vater zu beweisen, sich stützend u. A. auf Prov. 8, 22. Vgl. hierüber auch Corn. a Lap. Comm. in Prov. Sal. p. 178 sqq.

[2] Stadler, Die Identität der Weisheit und des Wortes. Staudenmaier, Die Lehre von der Idee, S. 343 ff. Derselbe führt Belege an aus Justin, Athenagoras, Tertullian u. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1845, a. v. O. Sehr ausführlich sind die Väter bei den nachscholastischen Exegeten berücksichtigt worden, so daß von diesen einer für viele andere Autoren stehen kann. Vgl. z. B. Ferd. Quir. de Salazar, Expos. in prov. Salom. Tom. I. p. 252.

[3] Cf. Calovii bibl. illustr. p. 1148. Edit. Francof. ad Moen. 1672.

[4] Cf. Salazar l. c.

[5] Ueber die Tragweite eines solchen Consensus vgl. Al. Schmid, Wissenschaft und Autorität. München 1868. S. 111 ff., 158 ff.

[6] Summa theol. I. quaest. 41. art. 3.

Die Juden erklärten die Chokma als die essentielle Weisheit Gottes, die sich in der Leitung der Welt offenbare, in den Schriften des A. T. und besonders in dem „Gesetze" documentirt sei[1]. Als zwingenden Beweis für letztere Behauptung glaubten sie im A. T. für „Gesetz" und „Weisheit" gebrauchte gleiche Bezeichnung אמון (Künstler, Ordner; vgl. Prov. 8, 30) geltend machen zu können, was Raimundus Martinus weitläufig zu entkräften für nöthig hielt[2]. Dieselbe Ansicht, sagt Calovius, hatten einige Photinianer (S. 1147).

Der Jesuit Salazar scheint einer der ersten gewesen zu sein, welche katholischerseits den Ansichten der Juden sich zum Theil accommodirten[3]. In seinem Commentar zu den Prov., S. 251, rechtfertigt er nach allen Seiten hin seine Ansicht, so daß man deutlich merkt, er müsse sich als in Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme gefühlt haben.

Die Altlutheraner hielten streng an der Auslegungsweise der Väter fest[4], und Calovius zählt es als eine Hauptsünde des Hugo Grotius auf, daß er den hypostatischen Charakter der Chokma läugnen wolle und Alles, was Job und die Proverbien darüber lehren, von der essentiellen Weisheit Gottes verstehe. Er selber aber bleibe dieser seiner Ansicht nicht treu und widerspreche sich (vgl. S. 1152 und 53). Calovius beweist den hypostatischen Charakter der Weisheit durch 14 Stützpunkte. Ja, so festgewurzelt war auch in der altlutherischen Kirche die hergebrachte Auffassung der Weisheit als einer in ihrer höchsten Entwicklungsphase hypostatischen, notionalen, daß nach Bretschneiders Worten „die ganze Kirche in Bewegung gesetzt wurde", als Einige dieß zu läugnen begannen[5].

Die Läugnung entstand aus dogmatischen Interessen. Hugo Grotius, als Begründer der zweiten Phase protestantischer Schrifterklärung nach dem Satze: Die Bibel ist auszulegen unbekümmert um Inspiration und symbolische Bücher, konnte natürlich in der Chokma keine Offenbarung des Logos mehr finden. Die Socinianer als Läugner der Trinität standen ganz auf dem Standpunkte des Hugo Grotius betreffs der Sophia-Erklärung, so auch Calvin und die Arminianer[6]. Calixtus, wohl gedrungen durch sein Princip, von allen Religionen das irgend entbehrliche Unterscheidende fortzunehmen, um eine Einheit der streitenden Parteien herbeizuführen, ließ die Erklärungsart der Väter fallen und gesellte sich der socinianischen Anschauung bei[7].

---

[1] Cf. Calovii bibl. illustr. p. 1147.

[2] Raim. Mart. pug. fidei. p. 512 et 513.

[3] Cf. Calovius l. c. Salazar aber beruft sich seinerseits auf Tertullian. contra Hermog. c. 18, wo Tertullian sagt: Sophia igitur exinde nata et condita est, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari. Cf. Salazar l. c. p. 252 sqq.

[4] Nec minus consentiunt nostri Doctores unanimi suffragio c. 8. Prov. „de λόγῳ ὑποστατικῷ explicantes" (Calov. 1152).

[5] Bretschneider, Handbuch der Dogmatik der evang.-luther. Kirche. Leipzig 1838. Bd. I. S. 566.

[6] Vgl. Bretschneider a. a. O.

[7] Cf. Calixtus, Diss. de mysterio trinitatis, an ex solius V. T. libris possit demonstrari. Helmst. 1649, et Diss. de trinitate 1645.

Doch fanden diese Autoren selbst bei den Lutheranern keinen Anhang, bis die Begründer „der biblischen Theologie" im Beginne unseres Jahrhunderts den alten Grundsatz wieder aufnahmen, daß man nur dasjenige als alttestamentliche Lehre hinstellen dürfe, was deutlich, bestimmt und klar darin enthalten sei[1]. Dieses aber sei die Lehre der hypostatischen Weisheit nicht. Seit dieser Zeit ist die notionale Auslegung von den Protestanten durchweg verlassen worden. Allgemein bleiben protestantische Dogmatiker und Exegeten bei der Erklärung der Weisheit als der essentiellen Weisheit Gottes stehen, die in lebhaften Schilderungen personificirt sei. Nur in der Sophia des Buches der Weisheit erkennt man ein alexandrinisches Mittelwesen, das wie der philonische Logos ersonnen sei, den transscendenten Gott der Juden mit der ὕλη der griechischen Philosophie zu verbinden[2].

In dieser letzten Anschauung kommen die protestantischen Theologen mit vielen Philosophen zusammen. Die Philosophie deutete die alttestamentliche Weisheit auch immer so, wie sie dieselbe gerade brauchte. Zu einer Zeit, „wo man zur Bestürzung aller Zeugen bemerkte, daß in der Gottheit die Persönlichkeit so reichlich zugegen sei, daß gar drei Personen eines Wesens sich zu legitimiren wüßten" (Görres), wurde die Weisheit als das der göttlichen Persönlichkeit objectiv gewordene Wissen der persönlichen Aeußerung (des Wortes) aufgefaßt und damit die Geistigkeit Gottes construirt, als ob das A. T. schon von den metaphysischen Bestimmungen einer, sei es ökonomischen oder ontologischen, Trinität redete, über welche selbst die neutestamentlichen Bücher nirgends einen Aufschluß geben[3]. — Bei dem Vorwiegen des historischen Interesses auch in der heutigen Philosophie hat man darum von der metaphysischen Interpretationsweise gelassen und die Sophia in ihrer höchsten Ausbildung bei Ps. Salomo als eine Erscheinung ihrer Zeit und ihres Landes, d. h. als ein alexandrinisches Mittelwesen aufgefaßt. Bahnbrecher waren für diese Ansicht die gelehrten Werke von Gfrörer und Dähne[4].

Die idyllische Bemerkung, daß die Sophia im liber Sapientiae eine Nachbildung der ägyptischen Neith (Minerva) sei, verdient kaum so viel Aufmerksamkeit, daß sie erwähnt wird[5].

Waren nun die Katholiken von auswärts bestehenden Ansichten beeinflußt worden, oder nach dem Vorgange eines Salazar selbst zur Modificirung der

---

[1] Vgl. Ammon, Lehrbuch der biblischen Theologie, Bd. II. Einl. Hufnagel, Lehrbuch der biblischen Theologie.

[2] Vgl Bretschneider a. a. O. Außerdem dessen systematische Darstellung der Dogmatik ꝛc. in den apokryphischen Schriften. — Vgl. Fritsche, Die Weisheit des Jesus-Sirach, Leipzig 1859. S. 10 ff., der es mit dem theistischen Standpunkte des Sirach in „grellem Widerspruch stehen" läßt, wenn man die Sophia als Hypostase fasse. — Vgl. C. L. W. Grimm, Das Buch der Weisheit. Leipzig 1860. S. 2, 20 ꝛc. — Nitzsch, System der christlichen Lehre, S. 155 ff. 6. Aufl. u. v. A.

[3] Vgl. Meier, Lehre von der Trinität ꝛc., Bd. I. S. 39, und Sengler, Die Idee Gottes, Bd. I. S. 317.

[4] Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristenthums. Stuttg. 1831. B. I. Abth. 2. S. 18 ff. u. a. a. O. Dähne, Jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, namentlich Bd. I. S. 221 ff. Ferner vgl. Zeller, Bruch, Heinze, Siegfried u. v. A.

[5] Siehe Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung. Regensb. 1863. 3. Aufl. S. 477.

alten Erklärungsweiſe der Sophia gekommen, theils gab man den notionalen Charakter ganz preis, theils ſchwankte man in den Anſichten, theils, und zwar größtentheils, aber hat man doch an der hypoſtatiſchen Interpretationsweiſe feſtgehalten. Staudenmaier widmete einen beträchtlichen Theil ſeines gediegenen Buches: „Die Lehre von der Idee“, dem Nachweis, daß die Weisheit des A. T. von der eſſentiellen Weisheit Gottes zu verſtehen ſei [1]. Die Ausführungen Staudenmaiers fordern eine genauere Prüfung, die ich als Vorprüfung für den notionalen Charakter der Sophia in dem nächſten Abſchnitt geſondert vornehmen will. Döllinger [2] erklärt die Weisheit für eine „keineswegs innergöttliche Perſon oder Hypoſtaſe, ſondern für den perſonificirten Inbegriff der göttlichen Schöpfungsgedanken“. Zu vergleichen iſt auch Klee, Kathol. Dogmatik, Bd. II. S. 67 ff. Mit mehr oder minder größerer Entſchiedenheit ſprechen ſich für den hypoſtatiſchen Charakter der Sophia aus Lutterbeck, Berlage, Kuhn, Zſchokke, Franzelin, Scheeben, Welte, Gutberlet und Andere [3].

Vierter Abſchnitt.

Allgemeine Beurtheilung der noch beſtehenden Auffaſſungen der altteſtamentlichen göttlichen Weisheit.

Von den angeführten Erklärungsarten der Weisheit bleiben drei zur Auswahl übrig, die anderen verdienen als in ſich ſelbſt zuſammenfallend keine weitere Beachtung. Entweder iſt die göttliche Weisheit die perſonificirte eſſentielle Weisheit, oder ſie iſt (bei Pſ. Salomo [u. Sirach?]) ein alexandriniſches Mittelweſen, oder endlich ſie iſt in ihrer höchſten Ausbildung die notionale, hypoſtatiſche Weisheit Gottes, d. h. der Logos. Indem ich den Beweis für den hypoſtatiſchen Charakter der Sophia führe, wird ſich die Theſis, ſie ſei nur die eſſentielle, zugleich widerlegen; daß aber der alexandriniſche Logos gewiß nirgends in den altteſtamentlichen Chokma-Schriften, auch nicht in der deuterocanoniſchen, gemeint ſein könne, das werde ich durch jedesmalige Gegenüberſtellung der bibliſchen Sophia und des philoniſchen Logos darthun.

Folgende allgemeine Bemerkungen aber ſind theils nothwendig, theils ſehr dienlich zur Grundlegung und Feſtigung der ſpeciellen poſitiven Beweisführung.

Zunächſt ſei wiederholt darauf hingewieſen, daß die eſſentielle göttliche Weisheit keineswegs als ausgeſchloſſen von den in den Chokma-Schriften vorkommenden Arten der Weisheit angeſehen werden ſoll. Wo Gott als weiſe

---

[1] Vgl. Staudenmaier a. a. O., S. 32 u. 33, 341—355.

[2] Heidenthum und Judenthum, S. 824 u. 825.

[3] Lutterbeck, Die neuteſtamentlichen Lehrbegriffe S. 174 u. 404 ff. Berlage, Dogmatik, Bd. III. S. 424. Kuhn, Kathol. Dogmatik, Bd. II. S. 28. Zſchokke, Theologie der Propheten, S. 74—76. Franzelin, De Deo trino thes. VII. Scheeben, Dogmatik, Bd. I. Abth. 2. S. 787—795. Welte, Specielle Einleitung in die deuterocan. Schriften, § 36. Gutberlet, Buch der Weisheit, § 5.

handelnd auftritt, dort ist in erster Linie nur von seiner Weisheit als Eigenschaft die Rede; und ich lasse den freiesten Spielraum, jede Aeußerung, die als nicht füglich auf das hypostatische Sein der Sophia passend angesehen werden sollte, von der essentiellen Weisheit zu verstehen. Andererseits aber werde ich auch beanspruchen dürfen, manche Epitheta, die auf die notionale und essentielle Weisheit anwendbar sind, ebenfalls von ersterer zu verstehen, wenn der hypostatische Charakter der Weisheit überhaupt nachweisbar sein wird.

Hier mag auch auf einen naiven Paralogismus aufmerksam gemacht werden, dem man bei Behandlung der biblischen Weisheit dort sehr oft begegnet, wo der notionale Charakter derselben geläugnet wird. Wenn Ausdrücke von den Hagiographen gebraucht sind, die auf eine Persönlichkeit der Sophia hindeuten, so erklären die Vertreter jener Ansicht diese alle für Personificirungen, dichterische Ausschmückungen einer Eigenschaft Gottes. Folgen aber dann Aussagen, wie Sir. 24, 6: „Gleich Nebel bedeckte ich die Erde“; oder heißt es: Die Weisheit sei über alle Creatur ausgegossen und in Gesetze concentrirt, so nimmt man das als Gegenbeweis der Hypostase und schließt aus diesen Sätzen weiter, daß auch in jenen anderen Stellen die Weisheit keine Persönlichkeit sein könne [1]. Als ob nicht von einer Persönlichkeit ebenso gut eine Redeweise figürlich gebraucht werden könnte, die in eigentlicher Bedeutung auf eine Eigenschaft paßt, als der umgekehrte Fall berechtigt ist! Und als ob nicht das eine Mal von einer Hypostase, das andere Mal nur von einer Eigenschaft, oder einer Thätigkeit Gottes die Rede sein könnte! Wenn es in der Schrift heißt „Wort Gottes“, so ist auch nicht immer das subsistente Wort gemeint.

Ausführlich behandelte, wie schon bemerkt, Staudenmaier in seiner „Lehre von der Idee“ den nach seiner Ansicht nur essentiellen Charakter der göttlichen Weisheit. Er identificirt „Weisheit“ mit „Idee“ und sieht die „Lehre von der Weisheit als die Philosophie des A. T.“ an [2].

Das Heidenthum, ohne den Begriff des absoluten, persönlichen Gottes, fand keinen haltbaren Modus der Vermittlung zwischen Geist und Materie, die entweder einfach als gleichwesentlich aufgefaßt wurden, oder doch als ewig bei einander, oder mindestens als gleich ewig bestehend. Wo sie getrennt gedacht wurden, mußte sich das Göttliche vermöge der ihm eigenen ἐνέργεια in die Materie hineinbewegen, oder die Materie wurde von dem Göttlichen angezogen, oder „die königliche Seele des Zeus“ fügte beide zusammen — die Erklärung dieses Processes bildete lange Zeit den einzigen Gegenstand der griechischen Philosophie.

Die Einschaffung der Zweckthätigkeit in die Natur seitens des absoluten Gottes der Offenbarung zu erklären, darin erblickte nun Staudenmaier die Aufgabe der Weisheitslehre des A. B. und nannte diese dann die alttestamentliche Philosophie. Was die christlichen Philosophen unter „der Idee Gottes von der Welt“ verstanden, ohne welche die Dinge weder existiren noch erkannt werden können, das hielt Staudenmaier für den Inhalt der biblischen Sophia. Die Weisheit [3] ist ein Attribut des göttlichen Wesens [4],

---

[1] Vgl. u. A. Bruch a. a. O., S. 288. [2] Staudenmaier a. a. O., S. 12.
[3] Vgl. Staudenmaier, S. 1—70 u. 440 ff. [4] Spr. 2, 6; Sap. 7, 7 etc.

nur Gott selbst völlig erkennbar [1]. Sie hat den Gedanken der Welt, d. h. des Relativen, Bedingten, von Ewigkeit; Gott spricht die Dinge in sich aus und nach diesem Sprechen schafft und gestaltet er sie. Das Sprechen ist die Form, die Idee der Dinge nach jenen Worten des hl. Anselm von Canterbury, Monol. c. 10: illa autem forma rerum quae in ejus ratione res creandas praecedebat, quid aliud est, quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio?

Weil aber die Idee der Welt die Idee des Bedingten ist, so folgt — und um diesen Beweis kämpfte gerade Staudenmaier gegen den Pantheismus seiner Tage — der Wesensunterschied Gottes und der Creatur von selbst. „Aus der Substanz Gottes," sagt Augustinus, „kann nichts hervorgehen denn nur Gott [2]." — Von der Weisheit hieße es, „sie sei geschaffen vor aller Zeit und werde in Ewigkeit nicht wieder aufhören" [3]. Ist die Weisheit aber als verkörperte Idee „geschaffen", so muß Gott eine absolute Person sein, und der Pantheismus ist ausgeschlossen.

Die von und aus Gott der Creatur eingeschaffene Idee ist voll Kraft und Energie; in diesem Sinne wird die Weisheit eine „Künstlerin und Werkmeisterin von Allem" genannt (Staudenm. Lehre v. der Idee, S. 35). Im Menschen kommt die Idee zum Selbstbewußtsein. Erhält und entwickelt sie der Mensch vermöge seiner sittlichen Freiheit, so ist er der zweite Schöpfer seines Lebens. Die Idee unterstützt, ja ermöglicht eigentlich die Freiheit des Menschen und erzeugt in ihm die Tugend.

Von Seite des Erkennens ist die Idee: die Idee der Wahrheit; von praktischer Seite: die Idee des Guten, Heiligen. Beide als aus Gott im Menschen verendlicht, bewirken den engen Zusammenhang des menschlichen Geistes mit Gott; doch bleibt die Creatur als das Bedingte gegenüber dem Unbedingten, das Geschöpf gegenüber dem Schöpfer in wesentlicher Verschiedenheit von Gott. Dieß Staudenmaiers Deductionen.

Man kann zugeben, daß in den Chokma-Schriften eine Philosophie enthalten ist, wie ja schon die apostolischen Constitutionen sagen. Nach Staudenmaiers Auffassung aber hätten wir 4—6 canonische Bücher, deren Zweck theils ausschließlich, theils in hervorragendem Maße dahin geht, bare Philosophie zu treiben. Wie dieses nicht als heterogenes Moment für den allgemein zugestandenen Heilsplan des A. T. und seiner hl. Schriften angesehen werden muß, weiß ich nicht. Dazu bedenke man, welche Philosophie Staudenmaier in dem A. B. sieht! Vor den Tagen des hl. Thomas v. Aquin hätte wohl Niemand die Mittel gehabt, eine so systematisch geordnete Ideenlehre aus dem A. T. zu eruiren. — Unbefangen geurtheilt hat die Chokma ein philosophisches Gewand nur im Buch der Weisheit; wo aber dieses philosophische Epitheta auch die Sophia anwendet, da wollen sie, wie sich alsbald zeigen wird, am allerwenigsten auf die eigenschaftliche Weisheit passen.

Bemerkt Staudenmaier, es sei die Eigenheit der Schrift, das philosophische

[1] Spr. 30, 1 ff.; Sirach 18, 3—6.

[2] Vgl. Staudenmaier, Ueber den Pantheismus und Theismus. Jahrbuch für Theologie und christliche Philosophie. Jahrg. 1834. S. 326 ff.

[3] Sir. 1, 4. 8. 9; 24, 14.

Gewand zu meiden und in Form eines Enthymems aufzutreten: so ist der Grund dafür wohl in nichts Anderem zu suchen, als in dem nichtphilosophischen Zweck der Schrift selbst.

Außer der göttlichen Weisheit fände sich ferner auch keine Eigenschaft Gottes in der Bibel irgend entsprechend personificirt. Die Personificirung der Thorheit Prov. 9, 13 (vgl. Bucher a. a. O. S. 56) hält mit jener der Chokma nicht im mindesten einen Vergleich aus. Warum also, wenn die essentielle Weisheit von dem Hagiographen gemeint ist, diese reiche Personification? Wenn es sich darum handelte, den Proceß der Schöpfung nach den ewig in Gott vorhandenen Ideen der Dinge oder des göttlichen Nicht-Ich darzustellen, würde es zu sehr „platonisiren“ heißen, wenn ein jüdischer Hagiograph alle Ideen des Endlichen in eine Universalidee zusammenfließen, diese personificirt darstellen und durch sie die Verkörperung der einzelnen Ideen bewerkstelligt sein ließe. -- Diese allgemeinen Bedenken bestehen gegen Staudenmaiers Ansicht; im Einzelnen wird sich seine unrichtige Interpretation der biblischen Stellen später ergeben.

Gegen jene andere Thesis, von der oben gesagt wurde, daß sie seit Gfrörer und Dähne bei Nichtkatholiken eine fast allgemeine Verbreitung gefunden habe, sei nun von vornherein Folgendes bemerkt. Sie behauptet, im Buch Sirach und im lib. Sap. sei die Weisheit zu einem alexandrinischen Mittelwesen im Sinne von Philo's Logos geworden [1]. Es wird festgehalten, daß auch hier die Sophia sich an die früheren Chokma-Schriften anlehne. Gfrörer erblickt den Anknüpfungspunkt für Sirach in Prov. 1–9. Hier setze Salomon die Chokma an Stelle des bisher üblichen רוּחַ und diesen Wechsel des Ausdruckes behalte der Verfasser des lib. ecclesiasticus bei. Inhaltlich sei der lib. eccli. theils die Reproducirung einer ägyptischen Quelle, sage, was man sonst von der δόξα θεοῦ gelehrt, von der σοφία θεοῦ aus und begründe so in der Sophia eine „Emanation des Urwesens, welche der Glaube der Zeit von dem Höchsten abtrennte, damit er nicht selbst in die Welt eingreifen und die unreine Materie berühren müsse“ (S. 32). Dieselbe Bemerkung gilt vom lib. Sap., „nämlich daß die Alexandriner ihren neuern Begriff der σοφία mit dem traditionellen des πνεῦμα ἅγιον oder θεῖον vereinten und dadurch auf die Lehre des A. T. aufimpften“ (S. 216). Eine Darstellung aus neuester Zeit siehe in der Anmerkung [2].

---

[1] Betreffs der Weisheit Sirachs behaupten dieß meines Wissens Gfrörer und Dähne allein.

[2] „Um die Gegensätze des Griechenthums und Judenthums innerlich zu vereinigen, that Ps. Salomon einen äußerst glücklichen Griff in der Wahl des Begriffs der Weisheit, der nach seiner Vielseitigkeit und Biegsamkeit bald hellenistisch-philosophisch, bald jüdisch-theologisch schillern (!) konnte. Bequem ließ sich in den Umfang der σοφία Alles hineinbringen, was die griechische Philosophie an Wahrheitsgehalt bot; ebenso gewährte der Vorgang, besonders Sprüchw. c. 8, die Möglichkeit, die Weisheit zum Grundbegriff der israelitischen Religionsansicht zu machen. Ward die Weisheit im Gegensatz zur abstracten Einheit des ὤν (c. 13, 1) als die Entfaltung des göttlichen Wesens zur Fülle seiner Eigenschaften gefaßt, ward in ihr das göttliche Wesen gewissermaßen in lebendiger Bewegung angeschaut und sie so mit dem Geiste Gottes gänzlich identificirt, ward demnach die Weisheit der Inbegriff aller Beziehungen Gottes zur Welt als Schöpferin und Erhalterin der Dinge, so ließ sich dieser Begriff leicht der stoischen von der das All durch-

Man erwartet mit Recht für ſolche den deuterocanoniſchen Schriften ihren göttlichen Charakter abſprechende Behauptungen ſtrikte und zwingende Beweiſe. Indeß ſchon die allgemeine Grundlage, auf welcher die Idee der Identificirung von Sophia und alexandriniſchem Logos erwuchs, iſt ſo durchlöchert und unterhöhlt, daß nicht ein einziger Grund feſte Wurzel faſſen kann. Weder unter der Erde noch ober der Erde iſt die Frucht geſund.

Es ſcheint mir unverkennbar, daß bei Sirach und bei Pſ. Salomon die Möglichkeit nicht gegeben ſein konnte, die Lehre von den Mittelweſen aufzuſtellen; mit ſolcher Annahme wäre der geiſtigen Entwicklung der Zeit um ein Bedeutendes vorgegriffen (gleichzeitige unbeſtrittene Quellen für jüdiſch-alexandriniſche Mittelweſen ſind auch keine vorhanden), und der Geiſt, die Grundlehre beider Werke, ſchließt jeden Gedanken eines philoniſchen Mittelweſens aus. Suche ich dieſes zu beweiſen.

Im Anfang des 4. Jahrh. v. Chr. wurde die Schule zu Alexandria gegründet. Gelehrte aller Kategorien fanden ſich dort zahlreich ein und ſchweißten den alexandriniſchen Synkretismus zuſammen. Die überwiegende philoſophiſche Richtung war und blieb die der Stoa (der Epikuräismus kommt bei unſerer Frage nicht in Betracht). Das Buch der Weisheit wurde unter ſtoiſchem Einfluſſe nach der beſtbegründeten Anſicht bei Beginn des dritten Jahrhunderts v. Chr. von einem alexandriniſchen Juden geſchrieben. Es trägt ſprachlich entſchieden ſtoiſchen Typus, und ſtoiſche Lehrmeinungen ſind, unbeſchadet des inſpirirten Charakters, in daſſelbe eingefloſſen. Sollte nun aber außerdem die sapientia Salomonis durch die Sophia den Zweck verfolgt haben, ein Mittelweſen in philoniſchem Sinne aufzuſtellen, ſo müßte ſchon im dritten Jahrhundert zu Alexandria das Beſtreben rege geworden ſein, den Theismus und den ſtoiſchen Pantheismus zu vermitteln [1].

Einem griechiſchen Philoſophen jener Zeit, in welcher ſich allgemein eine Reaction gegen den ariſtoteliſchen Theismus geltend machte, iſt ein ſolcher Vermittlungsverſuch nicht zuzutrauen; in Wirklichkeit hat ihn keiner gemacht.

Der Verfaſſer des Buches der Weisheit als Jude konnte eher das Bedürfniß fühlen, den von ihm feſtgehaltenen abſoluten Gott der Offenbarung durch Mittelweſen, durch aus Gott in die Materie eingehende Zwiſchenkräfte mit der modernen pantheiſtiſchen Weltauffaſſung in Ausgleich zu bringen. Doch heißt es den jüdiſch-alexandriniſchen Geiſt vollſtändig verkennen, wenn man dieſes ſchon für die Juden des dritten Jahrhunderts v. Chr. als Ziel und Plan aufſtellt. Philo noch will die Unantaſtbarkeit der altteſtamentlichen Lehre in vollſtem Maße gewahrt wiſſen, er verfolgte den Zweck, die Philoſophie der Offenbarung anzubequemen, wenn er in Wirklichkeit auch die Offenbarung nach der Philoſophie ummodelte. Dieß konnte er, da der ächtjüdiſche Geiſt in Alexandria mälig Schaden gelitten hatte zu Gunſten der maßgeben-

---

dringenden Weltſeele annähern" . . . . Siegfried, Philo als Ausleger des A. B. S. 23.

[1] Die Sap. Jes. Sir. kann hier, weil ihr alexandriniſcher Urſprung als aufgegeben angeſehen werden muß, außer Acht gelaſſen bleiben. Jedenfalls iſt ſie noch vor dem Buch der Weisheit geſchrieben. Daß der in ihr von der Weisheit handelnde Theil einer ägyptiſchen Quelle entlehnt ſei, iſt eine willkürliche Annahme Gfrörers, die nirgend ſonſt unterſtützt wird.

den philosophischen Systeme, und weil außerdem durch die stoische Mythendeutung und die jüdische Haggada eine Allegoristik ausgebildet war, die für die gewagtesten Combinationen jede erforderliche Begründung lieferte [1].

Beide Momente aber waren noch nicht gegeben zu jener Zeit, in welche das Buch der Weisheit gesetzt werden muß. Wenn auch richtig ist, was Georgii in einer Betrachtung „über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie“ [2] sagt, daß durch das geistige Uebergewicht der Griechen in Alexandria das jüdische Bewußtsein immer mehr erdrückt werden mußte, so gibt doch derselbe Georgii zu, daß sich nur allmählich ein System für die alexandrinischen Juden ausgebildet habe. Niemand ist im Stande, nachzuweisen, ob und wieweit im dritten Jahrhundert v. Chr. die Juden sich unbewußt (denn bewußter Weise thaten sie es niemals) den Griechen anbequemt hatten. Es widerspricht hingegen jeder Wahrscheinlichkeit, daß damals die Juden schon ängstlich nach vermittelnden Wesen schauten, durch welche sie hoffähig bei den alexandrinischen Philosophen bleiben könnten. — Man lerne doch ferner von Philo, welch' ein ungeheurer Apparat von gelehrten Hülfsmitteln nothwendig war, ehe man an eine Aussöhnung des Judenthums mit der Philosophie denken konnte. Sie waren jüdischerseits durch die theologischen Speculationen, die unter dem Namen Haggada zusammengefaßt werden, vorbereitet, griechischerseits durch die allegorisirende Mythendeutung, welche bei den späteren Stoikern in Aufnahme kam. Daß sich die alexandrinischen Juden dieser Mythendeutung vor der Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. bedient haben, ist nicht nachweisbar [3]. Und wenn sie sich damals der Allegorie bedienten, so reicht die jüdische Haggada zur Erklärung dieser Erscheinung vollständig aus, ein griechisch-philosophischer Einfluß war dazu nicht nöthig. Das Buch der Weisheit aber hat noch keine Allegorie. Denn anzunehmen, es sei Allegorie, wenn im Buch der Weisheit gesagt wird, die Schlange des Paradieses sei der Teufel gewesen, nicht die eherne Schlange, sondern Gott habe die Kranken geheilt (16, 5—7), die Wolkensäule repräsentire die Weisheit (10, 17) 2c. [4], ist so oberflächlich und so willkürlich, daß es nicht der Mühe werth ist, dieses zu widerlegen.

Unbestrittene Quellen für den Gebrauch der Allegorie jüdischerseits sind die Therapeuten, die aber erst im letzten Jahrhundert v. Chr. entstanden sind [5], zwar in Aegypten lebten, aber ihre Allegorie aus ganz jüdischer Erklärungsweise genommen haben können [6]. — Nicht so sehr für Benützung der Allegorie, als für den Beweis, daß sich die jüdisch-alexandrinische Philosophie durch mehrere Jahrhunderte entwickelt habe, werden seit Gfrörer die Fragmente eines jüdischen Peripatetikers Aristobulos, ferner der Verfasser des sog. Aristeas-Briefes, endlich das sog. vierte Buch der Maccabäer, die Sibyllinen, das dritte Buch Esra u. A. in Anspruch genommen, nicht zu erwähnen, daß

[1] Vgl. Siegfried a. a. O., S. 1—27; Schürer a. a. O.

[2] In Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1839.

[3] Siegfried sagt, daß sie damals bei den Juden in Alexandria „im Schwange war“, S. 26.

[4] Vgl. Zeller, Siegfried u. v. A.

[5] Zeller, Bd. III. Abth. 2. S. 592.

[6] Döllinger, Heidenthum und Judenthum, S. 760.

auch die Secte der Essener lange Zeit hierfür verwendet wurde[1]. Diese Alle sollen Vorläufer des Buches der Weisheit gewesen sein, das darum keineswegs für sich allein gestanden, sondern nur die Kerngedanken des jüdisch-alexandrinischen Philosophems weiter ausgebildet habe, bis Philo endlich das Ganze krönte. Diese Ansicht war durch Gfrörer und Dähne gleichsam zum Canon erhoben, doch hat man bei genauerem Zusehen alsbald erkannt; daß die Beweismomente solcher Thesis sehr geringe seien. Schon Zeller bemerkte in der ersten Auflage seiner Philosophie, daß höchstens aus Aristobulos und dem Aristeas-Briefe Anhaltspunkte für das Vorhandensein einer jüdisch alexandrinischen Philosophie vor dem Buch der Weisheit entnommen werden könnten, daß aber diese Anhaltspunkte sich auf den Gedanken von der göttlichen Offenbarung als Wahrheitsquelle für Juden und Heiden und auf das Bemühen beschränkte, die Anthropomorphismen von Gott zu entfernen[2]. Ein alexandrinisches Mittelwesen finde sich weder bei Aristobulos noch im Aristeas-Briefe. Damit stimmt auch Heinze überein[3], wie sich denn Jeder durch Einsichtnahme der in Frage stehenden Objecte überzeugen kann.

Was nun das Bestreben dieser Schriften angeht, Anthropomorphismen von Gott fernzuhalten, so zeigte ich bereits oben, wie dieses Streben selbst in Palästina seit Jahrhunderten wach gewesen war, woraus sich ergibt, daß es durchaus überflüssig ist, einen griechischen Einfluß auf Aristobulos oder auf den Verfasser des Aristeas-Briefes anzunehmen. Und weit entfernt, daß die Bezeichnung Gottes als eines Lichtwesens von den alexandrinischen Griechen hätte entlehnt werden müssen, war gerade diese Vorstellung von Gott schon seit dem Exil bei den Juden gebräuchlich und ging später in den Kabbalismus über[4]. — Der zweite Gedanke aber des Aristobulos &c., daß die griechische Philosophie die Offenbarung und weiterhin die Bibel zur Quelle und Grundlage habe, ist einerseits so unbedeutend, daß sich daraus auf irgend welches jüdisch-alexandrinische System nichts schließen läßt, andererseits aber so plump bei Aristobulos begründet, daß gerade hieraus eine Mitveranlassung zu der sehr wahrscheinlichen Annahme entlehnt wurde, die Schriften des Aristobulos sowohl als der Aristeas-Brief seien pseudonyme Werke, geschrieben im ersten Jahrhundert n. Chr. Grätz hat diese, schon früher aufgestellte Thesis fast zur Gewißheit erhoben; er behauptet betreffs aller sonst als Vorläufer Philo's, resp. des Buches der Weisheit angesehenen Schriften, daß sie späteren, nachphilonischen Ursprunges seien[5]. Darnach stünde denn das Buch der Weisheit als Mauerbrecher der philonischen Philosophie in völliger Isolirung. Ob man nicht auch dieses noch in die Zeit nach Christus versetzen

---

[1] Die Fragmente des Aristobulos sind überliefert von Euseb. praep. evang., Clem. v. Alexandria und Justinus. Der Aristeas-Brief ist gewöhnlich vereinigt mit den Ausgaben des Josephus, ebenso das sog. vierte Buch der Maccabäer. Im Uebrigen vgl. Gfrörer und Dähne.

[2] Zeller, Bd. III. S. 573 ff.

[3] Heinze a. a. O., S. 191.

[4] Vgl. Kleuker, Ueber den Ursprung der Emanation des Kabbalismus.

[5] Vgl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. Jahrg. 27, Heft 2 u. 3, über Aristobulos, und Jahrg. 25, S. 306 ff., über den Aristeas-Brief. Außerdem vgl. Grätz, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. III.

wird, muß abgewartet werden. Gesetzt aber auch, es wären die genannten Schriften vorphilonischen Ursprunges, so haben wir gesehen, wie sie den Kerngedanken des jüdisch-alexandrinischen Systems, daß Gott die Welt nicht schaffen könne und dürfe, deßwegen der Mittelwesen bedürfe, auch nicht andeutungsweise enthalten. Soll nun das Buch der Weisheit ein Erzeugniß der jüdisch-alexandrinischen Philosophie sein, so muß es doch mit den Grundgedanken dieses Systems in Harmonie sich befinden. Prüfen wir es hieraufhin kurz.

Zunächst glaubt man in ihm die Lehre von der bösen Materie nachweisen zu können.

Capitel 9, V. 15, heißt es nämlich: Corpus enim, quod corrumpitur, aggravat animam, et terrena inhabitatio deprimit sensum multa cogitantem.

Bretschneider in seinem Commentar zu Jesus Sirach weist die Annahme, daß in Capitel 43, V. 29 (ipse [Dominus] est in omnibus), der Pantheismus gelehrt sei, mit den Worten zurück: „Nostrum pantheismo indulsisse, minime verosimile est, *cum nihil praeterea legatur, quod ejusmodi opiniones prodat.*"

Ein Gleiches gilt vom liber Sapientiae; nicht nur findet sich außer jener Stelle kein Anhaltspunkt, den der böseste Wille zum Nachweis einer „schlechten Materie" gebrauchen könnte: mit klaren Worten ist wiederholt eine Ansicht ausgesprochen, die sich mit der Annahme einer *materia prava* nicht vereinigen ließe. Macht ja doch Ps. Salomo es ausdrücklich den Heiden zum Vorwurf, daß sie aus dem Dasein der Natur nicht auf das Dasein Gottes und aus der Schönheit der sichtbaren Dinge nicht auf die unvergleichlich höhere Schönheit des Schöpfers geschlossen[1].

Capitel 11, V. 25, heißt es: „Denn du liebst Alles, was da ist, und hassest nichts von dem, was du geschaffen"; und weiter (V. 26): „Wie würde, was von dir nicht hervorgerufen wäre, erhalten werden?" Uns dünkt, deutlicher könne es nicht ausgesprochen werden, daß die Materie an sich nicht schlecht sei; zum Ueberfluß wird auch noch gesagt, daß sie indifferent ist, Capitel 14, V. 7—8: „Benedictum est enim lignum, per quod fit justitia. Per manus autem quod fit idolum, maledictum est." Das ist ja der Tenor des ganzen Buches, daß man die Dinge dieser Welt zum Guten benütze, darin besteht zum großen Theil die praktische Weisheit; vom Standpunkte des Platonismus und Philonismus aus aber muß die Trennung und möglichste Losschälung von allem Materiellen das moralische Ideal sein.

Was Ps. Salomo in jener obigen Stelle aussprechen wollte, ist nichts Anderes, als daß der Leib den Geist beschwere, eine allen Menschen bekannte Erfahrungsthatsache, die anbetrachts der Sünde nicht mehr sehr räthselhaft genannt werden kann[2].

---

[1] „Ganz abgewiesen aber wird ein solcher Gedanke dadurch, daß nach dem Buche der Weisheit eine vernünftige Betrachtung der äußeren Schöpfung zur Erkenntniß Gottes selbst, nicht etwa bloßer Mittelwesen zwischen ihm und der Welt führen kann." Welte, Specielle Einleitung in die deuterocan. Bücher des A. T. Freiburg i. Br. 1844. S. 166.

[2] Vgl. entsprechende Erfahrungssätze aus Virgil, Aeneïde VI. und Horaz bei Calmet (zu dieser Stelle).

Der zweite Grundgedanke (ein Correlat zu der Lehre von der schlechten ὕλη), aus dem im Alexandrinismus die Annahme von Mittelwesen erfolgte, war die Abstraction des Gottesbegriffes. Auch bei Philo ist Gott wenig mehr als eine abstracte Monas, die aber für den Menschen in ein so undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, daß sie an sich ihm als ein völlig qualitätsloses Wesen erscheinen muß. Ja, in Wirklichkeit muß man sagen, daß Gott dem Philo qualitätslos war, er weiß über ihn nicht mehr zu sagen, als daß er ein Seiender ist, ὁ ὤν, ὁ ὄντως ὤν; und wir irren darum nicht, wenn wir zwei Gründe annehmen, aus denen Philo Gott die Schöpfung und Bildung der Materie gern absprach: sein höchstes Wesen allein konnte nicht die Welt bilden (die Thätigkeit beginnt erst mit dem Logos) und durfte es auch nicht. — Die Idee Gottes, wie sie im Judenthum herrschte, war bekanntlich von Abstractheit das gerade Gegentheil. Wenn indeß sich, wie mehrfach bemerkt, im Laufe der Zeit, namentlich durch ausländischen Einfluß, auch ein sublimirterer Begriff von Gott bei den Juden bildete, so blieb doch zwischen dem Alexandrinismus und dem Judenthum der große Unterschied bestehen, daß letzteres von seinem concreten persönlichen Gott Höheres auszusprechen begann, während dem Alexandriner sich die Gottheit als solche zu einem unerkennbaren abstracten Wesen mit der geläuterten Denkart verflüchtigte. Das ist zu bedenken, wenn man auch im liber Sapientiae von Gott das Prädicat liest: ὁ ὤν (13, 1). War doch dieß eine Bezeichnung, zu der Ps. Salomo der alexandrinischen Philosophie nicht benöthigte; schon im 2 Mos. 3, 14 gebraucht Gott selbst ebendieselbe von sich. Was man mit der Hervorhebung jener Stelle bezweckte, kann man zudem nicht erreichen; denn: erstens erhält Gott an sich viele nur einem persönlichen Wesen zukommende Prädicate[1]; zweitens wird ausdrücklich bemerkt, daß Gott erkannt werden könne[2]; drittens spricht es Ps. Salomo wiederholt aus, nicht nur, daß Gott die Welt geschaffen, sondern daß er auch unaufhörlich sie leite und auf sie einwirke[3].

Diese Anschauungen machen die Annahme eines Mittelwesens völlig überflüssig. Die Bemerkung Gfrörers[4], daß überall da, wo Gott als auf die Welt wirkend dargestellt werde, die abstracte Bezeichnung πρόνοια, δίκη θεοῦ gebraucht sei, ist schon von Bruch dahin rectificirt worden, daß an sehr vielen Stellen vom Wirken und Walten Gottes in der Welt auf eine Weise gesprochen sei, die alle Vermittlung auszuschließen scheine[5]. Auch Heinze bemerkt, daß der Weisheit keine Thätigkeit beigelegt werde, die nicht Gott selbst nach dem liber Sapientiae ausüben könne und ausübe. Man sollte meinen, dann gäbe man wohl die Ansicht auf, daß es sich in der σοφία um ein Mittelwesen handle; weiß man ja doch durchaus keine Gründe, derentwegen ein solches im liber Sapientiae gelehrt sei. Indeß die Meinung ist einmal vorgefaßt und steht (auf Grund oberflächlicher und völlig irriger Kritik) fest, daß die σοφία ein Mittelwesen sei; hat es die erforderlichen Eigenschaften nicht, so weiß man dafür zwei Gründe: einmal war die klare Durchbildung des Begriffes bei

---

[1] Vgl. 13, 3 ff.; 15, 1 ꝛc. ꝛc. [2] Vgl. die schon angeführten Stellen.
[3] Der ganze letzte Theil handelt von der Vorsehung Gottes.
[4] Gfrörer, Philo ꝛc., Bd. II. S. 215. [5] Bruch a. a. O., S. 355.

Ps. Salomo noch nicht eingetreten, zweitens ließ ihn das doppelte Bewußtsein, in dem er lebte, das philosophische und jüdisch-theologische, nicht klar reden!!

Fünfter Abschnitt.

Specieller Nachweis der Persönlichkeit der göttlichen Weisheit des A. T. und ihrer gänzlichen Verschiedenheit vom jüdisch-alexandrinischen Logos.

Indem ich mich anschicke, den speciellen Beweis für den notionalen, hypostatischen Charakter der alttestamentlichen göttlichen Weisheit zu liefern, theile ich das schon ausgeschiedene Material in drei Theile und suche aus den Chokma-Schriften zu eruiren 1) die Entstehungsart, 2) das Wesen und 3) die Eigenschaften und Thätigkeiten der Sophia Gottes. Dabei ist kein Unterschied gemacht zwischen proto- und deuterocanonischen Schriften, nachdem ich bewiesen, daß Sirach sowohl als die Sapientia Salomonis nicht den synkretistischen, specifisch jüdisch-alexandrinischen Geist athmen, wie Philo, sondern daß sie mit den vorexilischen und exilischen Büchern des A. T. ein und dasselbe Bewußtsein, das durch die Offenbarung geleitete und geordnete jüdische nämlich, in sich tragen [1].

Und ebendieselbe Eintheilung werde ich zur Förderung der Klarheit bei dem Logos Philo's treffen, damit sich durch Gegenüberstellung beider das Eine desto deutlicher an dem Anderen abhebt.

Erstes Capitel.

Die Entstehungsweise der göttlichen Weisheit.

Wo es sich um die Entstehung der Weisheit handelt, kommen zunächst die Stellen Prov. 8, 22 und Sir. 1, 4 u. 9 in Betracht. Es ist in diesen Versen von dem „Geschaffensein" der Weisheit die Rede. Die Stellen bei Sirach haben keine Varianten und die Vulgata übersetzt ohne Anstand: „Prior omnium creata est sapientia, wie die LXX ἔκτισται (resp. V. 9 ἔκτισεν) hat. Nur ergänzt die Vulgata nach ihrer Weise: creavit illam „in spiritu sancto", ein Zusatz, auf welchen später noch zu recurriren sein wird.

Das hebräische קָנָנִי in Prov. 8, 22 übersetzt die LXX ἔκτισέ με, die Vulgata aber abweichend: possedit me. Bertheau (die Sprüche Salomons, Leipzig 1847. S. 40) behauptet, die christlichen Erklärer beabsichtigten durch ihren Anschluß an die Vulgata, „den Begriff der Schöpfung von der Weisheit fern zu halten", der sich mit der Annahme, daß hier der Logos gemeint sei, nicht vertrage. Indeß die Vulgata liest an noch zwei anderen Stellen von der Weisheit, daß sie „geschaffen" sei; der von Prof. Bertheau angenommene Grund wird also in Wegfall kommen müssen. Die Erklärung der Väter umging auch nicht die Lesart ἔκτισε, sondern meinte, es sei zwar nicht

[1] Der Beweis für die Canonicität dieser zwei Schriften wie jener des Propheten Baruch würde mich hier zu weit führen und muß vorausgesetzt werden. Meine Abhandlung selbst aber wird diesen ihren Charakter wesentlich begründen.

von einer Schöpfung der Substanz nach, aber doch von einer solchen gemäß der Stellung des Logos zum Vater hier die Rede [1]. — In Wirklichkeit aber ist die Lesart possedit (ἐκτήσατο) sehr wohl auch sprachlich begründet, da sie die Uebersetzung von קָנָה liefert, welches das Merkmal der Zeitanfänglichkeit viel weniger enthält als das בָּרָא (Gen. 1, 1) [2]. Letzteres ist der eigentliche Ausdruck für schaffen, creare, ersteres neigt mehr der Bedeutung von parare und der medialen sibi parare zu [3]. Langen [4] übersetzt daher sehr passend „gründen". Nicht unmöglich ist, daß die LXX selbst ursprünglich ἔκτησε geschrieben hat, was durch einen leichten Schreibfehler in ἔκτισε umgeändert werden konnte, wie sie denn auch Gen. 4, 1 ἔκτησα liest. In letzterer Stelle ist von der Geburt Kains die Rede; die hebräische Version hat hier קָנָה, die griechische (LXX) κτάω, die Vulgata: possidere, jedenfalls ein nicht unwichtiger Anhalt, daß auch in Prov. 8, 22 die Lesart ἔκτησε die richtigere und ursprünglichere ist. Der Vergleich von Prov. 8, 22 mit Gen. 4, 1 liefert aber unter allen Umständen den Beweis, daß bei Salomo ein Schaffen der Weisheit in eigentlichem Sinne nicht gemeint sein kann. In der Genesis spricht Eva: Possedi hominem per Deum und von dem dort gebrauchten קָנָה erhält der Erstgeborene den Namen Kain, d. h. Besitz [5].

Ob dagegen bei Sirach 1, 4. 9 im hebräischen Original bara gestanden habe, wie Fritsche [6] annimmt, ist zweifelhaft. Die griechische Uebersetzung hat nicht ποιεῖν, womit sie das bara in Gen. 1, 1 gibt, sondern κτίζειν, dessen nächste Bedeutung = gründen ist (Sanskr. Kschi = wohnen) [7].

Für Prov. 8, 22 ist es demnach als feststehend, für Sirach 1, 4 u. 9 als nicht unwahrscheinlich anzusehen, daß von einem Geschaffensein der Weisheit im eigentlichen Sinne von creare = aus Nichts hervorbringen, nicht geredet wird. Dieß ergibt sich schon aus einer genaueren sprachlichen Untersuchung der Stellen.

Inhaltlich aber und dem Zusammenhange nach ist dieses so gewiß, daß sich Fritsche bei eigentlicher Fassung des creare nicht anders zu helfen weiß, als die ganze Stelle für vag zu erklären, „welche Vagheit der Begriffsbestimmung in der Sache selbst liege". Sowohl bei Salomo als bei Sirach wird zu dem Geschaffensein hinzugefügt, daß es die Weisheit vor allem Anderen sei. Sirach sagt: προτέρα πάντων (also: als erste von Allem), Salomo gleichfalls *reschit* = als Anfang schuf Gott die Weisheit. Sollte hiemit der Gedanke der Weltschöpfung personificirt erscheinen und von ihm dann gesagt

---

[1] **Cyrillus: non condidit secundum substantiam, sed constituit me totius universi principium et fundamentum.** Athanasius: Deus me creavit regem oder caput operum suorum (Delitsch, Das Salomonische Spruchbuch, S. 141). Wie wenig sich Väter und Theologen an der Lesart κτίζειν gestoßen, siehe in der ausführlichen Erörterung **bei Corn. a Lap. ad h. l. p. 178 sq.**

[2] **Delitsch a. a. O., S. 142.**

[3] Vgl. Gesenius, Hebräisch-deutsches Handwörterbuch, S. 1008, wo es mit operari **übersetzt ist.**

[4] **Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi.**

[5] **Corn. a Lap. 1 c.**

[6] **Fritsche, Die Weisheit Jesus-Sirachs, S. 12.**

[7] **Vgl. Delitsch a. a. O.**

werden, daß er als Erstes geschaffen worden sei, so könnte man der ganzen Stelle keinen vernünftigen Sinn unterlegen. Oder man müßte Gott die Ewigkeit der Idee des Relativen absprechen und damit zugleich auf die Lösung der Frage verzichten, wie und wann denn Gott überhaupt zur Idee des Endlichen gekommen sei. Ja selbst das läßt sich bei solcher Erklärung nicht darthun, wie Gott nur ein Selbstbewußtsein, den Gedanken des eigenen „Ich" haben konnte, ohne die Vermittlung des Gedankens vom göttlichen „Nicht-Ich", d. h. dem Relativen. Man sieht, es ist gefährlich zu sagen, daß Gottes Gedanken geschaffen seien.

Es wird sich darum empfehlen, das kanah sowohl als das κτίζειν nur allgemein für den Ausdruck des Hervorgehens, des Entstehens der Weisheit zu nehmen. Daß es so geschehen muß, sollte man Angesichts der weiteren Bestimmungen über das Entstehen der Weisheit nicht bezweifeln. Dieses wird dargestellt als נִסַּךְ = einsetzen [1] (gr. θεμελιοῦν = salben, Vulg. ordinare), ferner als יָלַד = gebären (γεννᾶν, gignere) Proverb. 8, 23—25. Da diese Bezeichnungen unmittelbar auf das „Schaffen" folgen, so erklären sie mehr als deutlich genug, daß eigentlich eine bestimmte Art der Entstehung der Weisheit nicht bezeichnet werden solle. Alle diese Ausdrücke aber passen nur auf ein concretes Wesen; für die eigenschaftliche Weisheit Gottes müßte man sie als Personificirungen fassen.

An und für sich nun scheinen die Bezeichnungen: gründen, einsetzen (krönen, salben), gebären vielleicht nicht als übertrieben zum Zwecke der Personification einer Idee; wenn man den Begriff des Schaffens im zeitlichen Sinne fernhält, passen sie auch vielleicht alle auf den personificirten Schöpfungsgedanken. Daß sie aber hievon nicht verstanden werden *müssen*, ist ebenso sicher. Ja, daß der Ausdruck γεννᾶν viel weniger sich für das Entstehen eines *gottähnlichen*, als für das eines *gottgleichen* Wesens eignet, ist unbestreitbar. Warum also schließt man hier die Offenbarung des Logos, der hypostatischen Weisheit aus? Gott konnte sie so gut offenbaren, wie das Leiden Christi. Weist nicht der Ausdruck von Ewigkeit (מֵרֹאשׁ) darauf hin, daß Gott ewig, ohne Anfang die Weisheit einsetzte (salbte)? [2] Auf den Gedanken von der Weltschöpfung aber will es wieder nicht passen, wenn man ihn als *ewig lebendig* in Gott besonders hervorhebt, wenn man betont, daß ihn Gott *von Ewigkeit* eingesetzt hat; denn der Gedanke der Welt will mehr als ruhend in Gott aufgefaßt werden, bis er terminative schaffend auftritt mit der beginnenden Zeit.

Nimmt man dagegen die Aussagen bei Salomo und Sirach von der *persönlichen* Weisheit Gottes, so paßt alles ohne Poeterei, was bis jetzt von der Sophia ausgesagt wurde. Und passen thut dann auch die Stelle aus Job: „Gott sah die Weisheit, er stellte sie hin und that sie kund." Und ähnlich Sirach 1, 9: „Der Herr hat sie gesehen und abgezählt." [3]

---

[1] Die Grundbedeutung von נָסַךְ ist Hingießen von Metallen. Siehe Hupfeld, zu Ps. 2, 6. Hier ist dieselbe Redewendung von dem Messias gebraucht. Ueber die Form נִסַּכְתִּי bestehen verschiedene Auffassungen. Vgl. Zökler, Die Sprüche Salomons, S. 84. Gesenius faßt sie als Niph.

[2] Ueber die Bedeutung von Merosch siehe Delitsch.

[3] So lautet die griechische und lateinische Uebersetzung (ἐξηρίθμησεν, dinumeravit).

Die Bestimmungen des **Buches der Weisheit** endlich über die Entstehung der Sophia räumen allen Zweifel über ihren geistigen, hypostatischen Charakter völlig hinweg und beweisen außerdem, daß das Wesen der Weisheit identisch ist mit dem Wesen Gottes des Vaters. Ps. Salomo nennt die σοφία eine ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως und ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (7, 25). Mit ersterer Bezeichnung nahe verwandt ist, was Jesus Sirach über den Ursprung der Weisheit sagt (24, 3): „Aus dem Munde des Allerhöchsten bin ich hervorgegangen und gleichwie Nebel bedeckte ich die Erde.“ [1] Unzweifelhaft liegt dieser Stelle wieder jene aus der Genesis zu Grunde, nach welcher „der Geist Gottes über den Wassern schwebte“ (1, 2), wie denn überhaupt der Geist Gottes und die Weisheit in den Chetubim in innige Verbindung treten. Die ganze Stelle aus Sirach kann als eine Ergänzung zu jener aus der Sapientia Salomonis angesehen werden, indem ausdrücklich gesagt wird, die Weisheit als „Hauch der Kraft Gottes, als Ausfluß seiner Herrlichkeit“, sei aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen. Und was dann Lib. Sap. 7, 26 folgt, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ, ist nur noch eine weitere Ausführung desselben Gedankens, daß die Weisheit göttlichen, hypostatischen Wesens sei [2]. Es sind dieselben Darstellungen, denen wir in den hl. Schriften des N. B. (Hebr. 1) und bei den Vätern, Theologen und Symbolen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater begegnen. Der Ausgang des Sohnes wird bei diesen ebenfalls als Ausfluß, Abbild und vor Allem gerne als **Wort** dargestellt, und schon aus diesem Grunde ist die Annahme Grimms (Buch der Weisheit S. 169), daß Salomo hier philonische Emanation lehre, so lange hinfällig, als sie nicht anderswoher bewiesen wird [3]. Will man aber unter dem „Ausfluß seiner Herrlichkeit“, dem „Hauch seiner Kraft“ die geschöpfliche Weisheit verstehen, so insinuirt man dem Hagiographen nichts weniger als den lautersten Pantheismus. Denn unzweifelhaft ist in jenen Ausdrücken die Wesensgleichheit der Weisheit und Gottes ausgesprochen. Vapor autem notat, sagt Cornelius a Lap., primo sapientiam ejusdem cum Deo esse substantiae; secundo, eandem a Deo oriri sine commixtione corporum, sine faece et labe, esseque plane puram et mundam . . . (ähnlich über den Ausdruck candor lucis). Zwischen dem göttlichen und geschöpflichen Wesen besteht aber, wie schon einmal bemerkt, der Wesensunterschied des Unendlichen

---

Weil die Stelle sich eng an Job 28, 27 anschließt, so mag die griechiiche Version eine ungenaue Wiedergabe des hebräischen Originals sein. (Fritsche.)

[1] ὁμίχλη, Wasserdunst, die wässerige Atmosphäre, welche die Erde, wie die Schale den Apfel, schützend umgibt.

[2] ἀπαύγασμα hat die Bedeutung **Ausglanz** (lumen emissum, φῶς ἐκ φωτός im Symb. Nicaeno-Constant.), würde also hiernach den **göttlichen Ursprung** der Weisheit bezeichnen; oder es heißt **Abglanz** (lumen repercussum), das von einem Gegenstande reflectirte Licht, das durch Rückstrahlung bewirkte Abbild. Als solches wäre die Weisheit hier nach ihrem, in ihrem Ursprung begründeten, göttlichen Wesen gezeichnet.

[3] Vgl. **Grimm** a. a. O. „Denn offenbar denkt sich hier Ps. Salomo die Weisheit als eine aus Gott **emanirte**.“ Und etwas weiter unten: „ja sie kommt dem philonischen Logos schon ziemlich nahe.“ Warum kommen nicht auch Paulus, das nicänische Symbol, und die Väter und die Kirche „dem Philo schon ziemlich nahe“?

und Endlichen, und weit gefehlt ist die Ansicht, daß der menschliche Geist ohne alle weitere Bedingung von der Betrachtung der endlichen geschöpflichen Weisheit zur Idee der unendlichen gelangen könne. Nicht ein Ausfluß (ἀπαύγασμα) der Herrlichkeit Gottes ist in der Natur und im Menschen zu erkennen; ein Spiegelbild der göttlichen Idee ist in ihr realisirt, das uns nur deßhalb zur Erkenntniß Gottes führt, weil unserem Geiste die Idee des Absoluten angeboren ist [1]. — Kann endlich in die Idee des Relativen auch nichts „Unreines eindringen", was von der Weisheit (Sap. 7, 25) ausgesagt wird? Selbst alle geistigen Vorzüge des Menschen können bis zur Unkenntlichkeit entstellt werden.

Zweites Capitel.

Entstehungsweise des alexandrinischen Logos.

Die alttestamentliche Sophia hat sich nach ihrer Entstehung durchaus als der göttlichen Offenbarungslehre conform legitimirt. „Gründen, einsetzen, gebären" konnte sie Alles nur ein persönlicher Gott, wie ihn der A. B. voraussetzt. Daß sie aus Gott von Ewigkeit gezeugt ist, weist auf den Charakter der Wesensgleichheit mit Gott und auf ihr hypostatisches Sein hin. Dieses thun die Ausdrücke „Hauch Gottes", „Wort" und „Abglanz" Gottes mit noch größerer Bestimmtheit, keine Bezeichnung steht mit ihrem hypostatischen, offenbarungsgemäßen Sein in Widerspruch; und daß sie nicht als weltvermittelndes Wesen Gott gegenübersteht, beweist am deutlichsten das Buch der Weisheit, in welchem, wie schon oben erwähnt wurde, vom 11. Capitel an Gott selbst an die Stelle der Weisheit tritt.

Daß nun Alles dieses sich mit dem Logos der Alexandriner anders verhalten hat, wird von Jedermann zugegeben. Die Entstehung des philonischen Logos hält vor einer Untersuchung auf Offenbarungsgemäßheit nicht einen Augenblick Stand. Heinze [2] legt darum dem Buch der Weisheit noch embryonale Unklarheit zur Last, eine „Ungenauigkeit, welche zeigt, daß der Unterschied zwischen σοφία und Gott noch ein fließender ist". Aehnlichen Erklärungen kann man mehrfach begegnen. Schon oben zeigte ich durch eine allgemeine Vergleichung der Grundlehren des Buches der Weisheit und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie die wesentliche Verschiedenheit beider [3]. Wie unrichtig das Urtheil Heinze's u. A. ist, wird die Entstehungsart des philonischen Logos nur noch unzweideutiger darthun.

Von einer exegetischen Auslegung der philonischen Philosopheme kann bei dem rhetorischen Charakter seiner Ausführungen keine Rede sein [4]. Zur Ge-

---

[1] Durch diese allein ist es möglich, vermittelst der Negation des Endlichen über das endlos Endliche hinaus auf die Existenz des Unendlichen zu schließen.

[2] Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, S. 197.

[3] Vgl. oben S. 58 ff.

[4] Vgl. Siegfried a. a. O., S. 136 u. 137. Dieß hat der exegetische Versuch Müllers, der das Buch der Weltschöpfung commentirte, genügend bewiesen. Bei dem Bestreben, wesentlich verschiedene Systeme zu verschmelzen, mußte auf begriffliche Bestimmtheit von vornherein verzichtet werden.

winnung einiger Klarheit über den Ursprung des Logos bei Philo sind zunächst die schon erwähnten zwei Gedanken in den Vordergrund zu stellen, daß nach dem philonischen Systeme (wenn man anders von einem solchen reden darf) Gott die Welt nicht schaffen konnte und nicht schaffen durfte.

Diese beiden Gründe waren für die Annahme des λόγος bei Philo maßgebend. Der platonischen Ansicht von Gott vor der altbiblischen den Vorzug gebend, sublimirte er die Idee Gottes bis zur völligen Abstractheit und Unerkennbarkeit. Weder Namen noch Eigenschaften ließen sich mehr von Philo's höchstem Wesen aussagen; Alles, was er über dasselbe lehren und bestimmen konnte, war: daß es sei[1] und daß wir in der Empirie für dasselbe kein Analogon finden[2]. — Eine natürliche Folge des abstracten Monotheismus war überall die Schwierigkeit der Vermittlung Gottes und der Creatur, die Bestimmung der Art und Weise, wie Gott die sichtbaren Dinge schaffe, oder, falls die Ewigkeit der Materie angenommen wurde, wie er dieselbe bilde und so die sichtbaren Dinge in ihrer jetzigen Gestalt hervorbringe. Diese Schwierigkeit ist, wie schon hervorgehoben, nirgends, in keinem philosophischen Systeme der alten Welt gelöst. Den Juden der Offenbarung war es bei ihrer vorausgesetzten Persönlichkeit Gottes leicht, nach Analogie des Menschen den Willen Gottes als Grund der Schöpfung aufzufassen. Die concreteste Anschauung der Juden über Gott kannte in dieser Beziehung keine Schwierigkeit, zumal sie Gott als den absoluten Herrn, durch den Alles geworden, betrachteten. Bei Philo war nicht einmal die volle Absolutheit Gottes feststehende Ansicht; die Unmöglichkeit der Vereinigung heidnischer und jüdischer Anschauungen ließen ihn schon in diesem Grunddogma zu keinem definitiven Entschlusse kommen. Um so größer wurde die Verwicklung, wenn er alles concrete Sein und Leben von Gott abstrahirte und ihn so sehr in ein undurchdringliches Dunkel hüllte[3], daß von dem Gott der Juden Nichts übrig blieb als ein ὄν, eine μονάς, ein ἕν, φύσις ἁπλῆ, θεὸς ἄποιος[4]. Gott an sich ist ein unvollendetes Wesen, eine ruhende Monas, unfähig zu einer persönlichen Aeußerung. Daher vermag er nicht die Welt zu schaffen, resp. die ewige Materie auszubilden. Wenn Plato's höchstes Wesen noch eine solche Selbständigkeit und Concretheit hatte, daß es sich der „Idee" bemächtigen und und sie der ὕλη einschaffen konnte, Philo's θεός hatte sie nicht.

Neben dieser Ansicht von der Abstractheit Gottes, derentwegen er nicht handelnd nach außen auftreten kann, läuft eine andere Anschauung von der

---

[1] **De mut. nom. p. 1045 E. ff.; de monarchia p. 815 B. u. C.:** δύο δ'ἐν ταῖς περὶ θεοῦ ζητήσεσι τὰ ἀνωτάτω ταῦτα ἐπανορεῖ ἡ διάνοια τοῦ φιλοσοφοῦντος ἀνόθως · ἓν μὲν, εἰ ἔστι τὸ θεῖον — ἕτερον δὲ τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν. τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ καὶ ἴσως ἀδύνατον.

[2] **De monarchia p. 816 E.**

[3] De mut. nom. 1045 B. Μωσῆς οὖν ὁ τῆς ἀειδοῦς φύσεως θεατὴς καὶ θεόπτης . . . . . . πάντα διὰ πάντων ἐρευνήσας, ἐζήτει τὸν τριπόθητον καὶ μόνον τηλαυγῶς ἰδεῖν. ἐπεὶ δ'οὐδὲν εὕρισκεν ἀλλ' οὐδὲ ἐμφερῆ τινὰ ἰδέαν τῶν ἐλπιζομένων . . . . . . ἐπ' αὐτὸ καταφεύγει τὸ ζητούμενον καὶ δεῖται λέγων · ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν, γνωστῶς ἴδω σε. Καὶ ὁμοίως ἀμοιρεῖ τῆς προθέσεως. — Ὁρᾶν γὰρ οὐδὲν ἐν ἑαυτοῖς ἔχομεν, ᾧ δυνησόμεθα ἐκεῖνο φαντασιαθῆναι, οὔτ' αἴσθησιν οὔτε ἰσχύν.

[4] Vgl. Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen. Leipzig 1846. S. 4.

Erhabenheit und Reinheit des göttlichen Wesens her, derentwegen Gott nicht mit der Materie in Berührung kommen durfte. Man sieht leicht, daß die Unklarheit des Gottesbegriffs, seine Verschwommenheit, den Grund zu dieser Anschauung legte. Einen bestimmten Begriff von Gott zu bilden, ist unmöglich, daher sind überschwängliche Epitheta, die nur Allgemeines besagen, recht am Platz. Somit ist Gott τὸ κρεῖττον μὲν ἀγαθοῦ, κάλλιον δὲ καλοῦ, μακαρίου μὲν μακαριώτερον, εὐδαιμονίας δὲ αὐτῆς εὐδαιμονέστερον [1]. Ihm gegenüber die Materie, in sich schlecht. — Wenn man sich entscheiden soll, welche Anschauung bei Philo betreffs der Materie überwog, das Geschaffensein derselben oder ihre Ewigkeit, so wirft für letztere das Moment der Schlechtigkeit der ὕλη ein Bedeutendes in die Wagschale. Es gibt im System Philo's keine Erklärung für die Materie „als Sitz des Bösen", falls man nicht annimmt, daß sie ewig so bestanden habe. Denn wollte man auch annehmen, daß die niederste Rangordnung der Kräfte die Schöpfung der Materie besorgte, so bergen auch diese den Keim des Bösen nicht in sich, den sie der ὕλη mittheilen könnten. Die schlechten Geister entstehen ja erst durch die Vereinigung mit der Materie; sie vermögen sich mehrmals mit derselben zu verbinden, werden aber dann bei erneuter Wiederkehr von dem Bösen der Materie überwunden und befleckt. Die Materie nennt Philo πλημμελής, φθαρτή, νεκρόν, ἀνώμαλον [2] und geht damit weit über die platonische Anschauung des μὴ ὄν hinaus [3].

Sollte nun die Materie gebildet werden, so war, weil Gott an sich zu keiner Thätigkeit schreiten konnte und er auch von der ὕλη geschieden, befreit bleiben mußte seiner Reinheit willen, ein vermittelndes Wesen erforderlich, durch welches beiderlei Hindernisse beseitigt wurden. Und dieses ist gegeben in dem Logos. Παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεὸς, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς, καὶ χίονος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν. Καὶ πολύ γε μᾶλλον, ὅσῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστίν [4]. Wie dem Feuer das Brennen und dem Schnee das Kühlen, so sehr kommt Gott trotz seiner Abstractheit das Wirken, die Thätigkeit zu. Wenn wir genauer nachforschen, wie sich beide Aussagen reimen, so geschieht alle Bewegung und jede Thätigkeit Gottes durch den λόγος. Mit ihm beginnt die Bestimmtheit des göttlichen Wesens, die Vermittlung des Lebens, die Möglichkeit des Handelns [5]. Erst wo Philo von dem λόγος zu reden anfängt, kommt in das Mysteriöse der Gottheit einiges Licht. Die Summe aller Gedanken und Ideen, das eigentliche Lebensprincip Gottes ist der λόγος; ohne ihn ist Gott (freilich sich genügend — denn was braucht die Monas zur Seligkeit) aber dennoch hülflos, wenn er seinem Drange zum Handeln nachgeben will.

---

[1] De leg. ad Caj. 992 D. [2] Keferstein a. a. O.

[3] Dahin ist die Vergleichung Dähne's, Bd. I. S. 194 ff., zwischen Plato's und Philo's Materie zu ergänzen; ebenso die Erörterungen Müllers, Des Juden Philo Buch von der Weltschöpfung, S. 129 und 161 ff. Daß Philo eine Schöpfung aus Nichts gelehrt habe, behauptet Großmann, bestreitet Dähne, Müller u. A. Aus einzelnen Stellen Philo's läßt sich beides herleiten; dem Grundgedanken seiner Philosophie entspricht nichts weniger als eine Schöpfung aus Nichts. Ἐκ τοῦ μὴ ὄντος οὐδὲν γίγνεται, sagt Philo selbst.

[4] Leg. alleg. lib. I. p. 41 D.

[5] Vgl. Wolf, Die philonische Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. Zweite Ausgabe. Gothenburg 1858.

Ἐπεὶ ἂν τις εἴη τε δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανός, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι[1]. Die Jdeen Gottes und ſeine δυνάμεις (virtutes) ſammeln ſich im λόγος und dann erſt mit Hülfe des λόγος wird die Schöpfung möglich.

Wenn es oftmals den Anſchein hat, als ob nach Philo Gott ſelbſt handle, wenn er, nach ſtoiſcher Weiſe, νοῦς τῶν ὅλων, δραστήριον αἴτιον, ja ſelbſt εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν[2] genannt wird, ſo iſt es doch voreilig, wenn man ihn auch deßwegen eines Widerſpruchs zeiht[3]. Denn es laſſen ſich ſolche Ausdrücke, wie wir unten ſehen werden, mit der Anſchauung Philo's von Gott und dem λόγος ſehr wohl vereinbaren. Der durchſchlagendſte Gedanke bei Philo bleibt: daß Gott an ſich nicht ſchaffen könne und dürfe; wo er dennoch Thätigkeiten von Gott ausſagt, da laſſen ſie ſich angeſichts der Beſtimmung des λόγος leicht auf dieſen beziehen[4].

Jſt nun der λόγος die Bedingung, ohne welche die Gottheit nicht zum lebensvollen Sein gelangt, ſo fragt es ſich, woher und wie entſteht der λόγος ſelbſt? — Der Abſtand zwiſchen der Reinheit Gottes und der Schlechtigkeit der Materie war zu groß, die Kluft zwiſchen beiden zu tief, als daß ſie nicht überbrückt werden mußte. Daraus ergibt ſich als nothwendiges Poſtulat für den λόγος, daß er geringer als Gott, der Materie verwandter ſein muß, ſonſt bleibt der Abſtand derſelbe und die Vermittlung iſt nach wie vor unmöglich.

Als etwas Aeußeres, das mit der göttlichen Monas nicht eng und nothwendig zuſammenhinge, kommt der λόγος nicht zur abſtracten Gottheit hinzu. So wenig Gott ohne den λόγος zum lebendigen, lebensvollen Sein gelangt, ſo wenig beſteht der λόγος außer und ohne Gott für ſich. Auch als von Gott geſchaffenes Weſen kann der λόγος nicht betrachtet werden, denn abgeſehen davon, daß er ſelbſt göttlich iſt und darum im Verhältniß des Geſchaffenſeins nicht zu Gott ſtehen kann, bedurfte ja die Monas zu jedem Schaffen erſt des λόγος, wenn ihr überhaupt ein Schaffen möglich geweſen wäre. Aber: ex nihilo nihil fit. Darum hätte der λόγος (nach der vorherrſchenden Geiſtesrichtung Philo's) aus einem vorhandenen Stoffe gebildet werden müſſen, und auch dieſes konnte ohne die Mithülfe des λόγος nicht geſchehen. — Jſt alſo der λόγος etwa aus Gott emanirt? Es ſcheint ſo. Bei Beſprechung des Unterſchiedes der vernünftigen und unvernünftigen Weſen ſagt nämlich Philo, daß die Thiere von Gott geleitet werden (und zwar mit folgenden Worten): „ἄρχει δὲ ὁ θεός, ἡ τοῦ πρεσβυτάτου λόγου πηγή.“[5] Hier heißt es alſo ausdrücklich, daß Gott die Quelle des λόγος ſei, und ähnlich lautende Vorſtellungen (daß der λόγος ein Strahl des göttlichen Lichtes ſei u. A.) wiederholen ſich einzeln. Sogar fons omnium wird Gott genannt.

---

[1] **De mundi opific. p. 4 D.**

[2] Πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεὸς καὶ διὰ πάντων διελήλυθει . . . . . . **Leg. alleg. p. 61 C.**

[3] **So z. B. Siegfried a. a. O., S. 204.**

[4] Philo geht ſogar ſoweit, zu behaupten, Gott ſei allein und wahrhaft activ, alles Andere paſſiv. Cf. lib. quod. det. potiori insid. soleat. p. 184 C. sqq. Solche Aeußerungen laſſen ſich der vorgetragenen Anſicht ſehr wohl accommodiren.

[5] **Quod alt. potiori insid. soleat, p. 170 C.**

„οὐκοῦν ὁ θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη (πηγή) καὶ μήποτ' εἰκότως. τὸν γὰρ σύμπαντα τοῦτον κόσμον ὤμβρησεν.“ [1] Besonders klar ist die emanatistische Ansicht von den δυνάμεις, die sich im λόγος concentriren und von denen wiederholt der Ausdruck τείνειν angewendet wird [2]. Am gebräuchlichsten aber ist bei Philo der von der menschlichen Rede hergenommene Vergleich, nach welchem der λόγος als innere Vernunft Gottes (λόγος ἐνδιάθετος) und als Wort und ausgesprochene Vernunft (λόγος προφορικός) gefaßt wird. Sind auch diese Bezeichnungen für den göttlichen λόγος nicht ausdrücklich gewählt [3], so fordern sie doch die philonischen Darlegungen ohne jede Frage. — Wie nun das Verhältniß des menschlichen Wortes zur menschlichen Vernunft von Philo bestimmt wird, so, scheint auch, muß bei Gott der Ausgang des λόρος προφορικός gedacht werden. Es findet sich bei Philo hierüber folgende Darstellung [4]: Πηγὴ λόγων διάνοια καὶ στόμιον αὐτῆς λόγος, ὅτι τὰ ἐνθυμήματα πάντα διὰ τούτου καθάπερ νάματα ἀπὸ γῆς εἰς τοὐμφανὲς ὑποῤῥέοντα ἀναχεῖται. Sollten wir also jene von Gott gebrauchten Vorstellungen „der Quelle, des Lichtes“ in wirklich emanatistischem Sinne verstehen, so müßten wir das menschliche Wort ebenfalls als einen Ausfluß des Geistes in sensu stricto auffassen. Gerade diese und ähnliche Stellen zeigen aber klar, daß die Emanation nur gleichnißweise, daß sie jedenfalls nicht im stricten Sinne zu nehmen ist. Denn man wird nicht Philo die Ansicht imputiren wollen, daß er das Wort des Menschen eine Emanation, einen Ausfluß des Geistes im eigentlichen Sinne genannt habe.

Das Nächstliegende scheint also wegen des von der menschlichen Sprache hergenommenen Vergleiches die Annahme zu sein, daß der λόγος durch Sprechen aus Gott hervorgehe. Und wirklich finden sich für diese Anschauung bei Philo einige Beweismomente: er identificirt den λόγος mit ῥῆμα, er sagt, daß, „wenn Gott spreche, seine Worte sofort Thaten seien“ und stellt an einigen Orten das menschliche Wort in Parallele mit dem göttlichen λόγος. Allein zum abstracten Monotheismus Philo's will ein Sprechen Gottes nicht wohl passen. Der Sprechende kann nicht Gott als solcher sein, er bedarf zum Sprechen des λόγος ἐνδιάθετος, und als Vorstellung Philo's würde sich dann ergeben: daß Gott mit Hülfe der (thätigen) Vernunft letztere als substantielles Wort aus sich hinausgesprochen und zu einem eigenen, die Welt bildenden Wesen gesetzt habe. Könnte man auch immerhin diese Ansicht als bei Philo möglich bestehen lassen, durchgeführt und klar ausgesprochen ist sie in seinen Werken nicht. Die Anhaltspunkte, aus denen man auf den Act des Sprechens bei Gott schließen kann, sind zu geringe, als daß man behaupten dürfe, nicht anders als durch λέγειν sei der λόγος προφορικός in's Dasein getreten [5].

Naturgemäßer führt uns der Umstand zur Entscheidung unserer Frage,

---

[1] De profugis, p. 479 B.

[2] Vgl. Heinze a. a. O., S. 291. Andere Stellen, an denen Gott πηγὴ λόγου genannt wird, stehen bei Großmann, S. 26.

[3] De Deo quod sciam λόγος ἐνδιάθετος non legitur. Großmann l. c. p. 27.

[4] Quod det. potiori insid. soleat, p. 162 D.

[5] Außerdem aber steht es immer noch als fraglich hin, ob der innere λόγος zur Vermittlung der Thätigkeit Gottes ausreichte. (Darüber unten.)

daß Philo überhaupt keine Veranlassung hatte, über den Ausgang des λόγος von Gott irgend genauere Bestimmungen zu geben. Die Zufälligkeit des Doppelsinnes, den die Benennung λόγος birgt, da es sowohl Vernunft als Wort bedeutet, half dem alexandrinischen Philosophen über alle dießbezüglichen Schwierigkeiten hinweg, ja ließ ihn den Mangel nicht erkennen, der seinem Systeme anhafte, wenn er über den Ursprung des λόγος weder genauere Bestimmungen, noch auch die Möglichkeit gab, ihn aus anderen Grunddogmen herzuleiten. Stand der λόγος in enger Beziehung zu Gott, so war er die Vernunft (der λόγος ἐνδιάθετος), trat seine Beziehung zur Welt in den Vordergrund, so hieß er „Wort" (λόγος προφορικός). Beide Male bedurfte es keiner weiteren Bezeichnung, als λόγος, und so erklärt sich die Unentschiedenheit der Frage nach dem Ursprung desselben leicht [1]. Auch findet so der eigenthümliche Widerspruch einige Erklärung, daß der λόγος zum göttlichen Wesen gehört und doch mit der ὕλη sich vereinigen kann, was Gott, wie gezeigt, nicht kann. Der mit der Materie in Berührung kommende λόγος ist der λόγος προφορικός, und weil dieser nicht so sehr die Beziehung zum göttlichen Wesen repräsentirt, so tritt der grelle Widerspruch in seiner vollen Starrheit nicht hervor. Eine genügende Ausgleichung desselben läßt sich offenbar nicht geben.

Das ist der Ursprung des philonischen, des ächt jüdisch-alexandrinischen Logos. Philo neigt der Emanation sehr zu [2], aber ist auch in diesem Punkte nicht entschieden. Wer nun glaubt, daß sich aus der Sophia des A. T. und speciell des Buches der Weisheit naturgemäß der philonische Logos entwickelt habe, daß die Entstehungsart jener schon auf die Entstehungsart des alexandrinischen Logos hinweise, dem ist nicht zu helfen. Die Weise der Entstehung der Sophia und des Logos und die daraus schon sich ergebenden Bestimmungen ihres individuellen Seins weisen eine so scharfe Grenze zwischen Philonismus und alttestamentlicher Weisheitslehre auf, daß eine Vermengung beider, ein Herauswachsen des Einen aus dem Anderen niemals möglich war und niemals vernünftigerweise angenommen werden kann. Es trennt sie der Unterschied, der zwischen einem persönlichen und einem abstracten, einem ab-

---

[1] Der λόγος ἐνδιάθετος gehört nothwendig zum Wesen Gottes, war auch ewig in Gott, und nur er vermittelt, daß wir über Gott etwas mehr als das „Sein" aussagen können. Ueber diesen Punkt bestehen keine Differenzen. Ob aber der λόγος προφορικός zum λόγ. ἐνδ. im Verhältniß vom Wort zur Vernunft oder (wie Andere wollen) im Verhältniß des noch ruhenden Gedankens zum fixirten steht, darüber mag eine Entscheidung schwierig sein. Für unsere Anschauung „von der Entstehung des λόγος (προφορικός)" bietet auch letztere Ansicht eine voll genügende Unterlage, denn sie verlangt noch weniger, daß Philo sich über die Art und den Act der Entstehung des λόγος (προφορικός) Klarheit verschaffte und sich aussprach. Uebrigens liegt die erstere Ansicht jedenfalls näher und möchte auch die besser begründete sein. Für sie spricht schon die vom Platonismus hergenommene Analogie, und es ist zu bedenken, daß man nur durch diese zur Scheidung des göttlichen Logos gekommen ist, die Philo selbst nicht gibt. Ferner wird das Verhältniß als das der Vernunft zum Wort (des Inneren zum Aeußeren. Staudenmaier) durch die Ausdrücke ῥῆμα λέγειν ꝛc. fast zur Gewißheit erhoben. Vgl. auch die ausgiebigen Beweise bei Keferstein, S. 31 ff.

[2] Auch die menschliche Seele wird als durch Emanation, resp. Erweiterung des Logos (ἐκτείνεται), entstanden bezeichnet. Vgl. Heinze, S. 257.

soluten und einem unvollendeten, einem bewußten und einem nicht zum Bewußtsein gelangten Gott, kurz: der zwischen Jehovah des A. B. und einer philosophischen Monas ewig besteht.

Drittes Capitel.

Der Charakter der göttlichen Weisheit.

Den geistigen, hypostatischen Charakter der Sophia thun die über dieselbe im Buch der Weisheit enthaltenen Wesensbestimmungen noch unzweideutiger dar. Es ist nur eine genauere Präcision der Bestimmung „Hauch", wenn Ps. Salomon C. 7, 29 mit klaren Worten sagt: ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα (es ist in ihr ein Geist) und daran 21 Epitheta knüpft, theils significantia theils ornantia, um den geistigen Charakter der Sophia in den Vordergrund zu stellen.

Fast einstimmig sind immer die Ausleger gewesen, unter dem Weisheitsgeiste des liber sapientiae den göttlichen Weisheitsgeist zu verstehen. Nur Grotius und Faber [1] haben auch diese Stelle noch auf die menschliche Weisheit bezogen und Staudenmaiers [2] Auffassung ist im Grunde dieselbe, wenn er Ps. Salomon folgendermaßen hier interpretirt: Das Wesen der Idee ist ein geistiges; wenn man sie in der Welt als verkörpert betrachtet, so ist sie die Weltwahrheit, im Menschen aber ist sie das intelligente Princip. Durch dieses vollzieht der Mensch die Organisation des Geistes zur Wahrheit mit Selbstbewußtsein. Auf der untersten Stufe, auf welcher der Geist (νοῦς) sich selbst noch nicht vollzogen hat, ist er die geistige Potenz, zum wirklichen Denken vermittelt wird er zur Intelligenz; durch das Selbstbewußtsein gewinnt der Geist ein Bewußtsein von der Welt und zuletzt von dem Grunde aller Dinge, „Gott". So kann denn Salomon sagen, daß die Weisheit, die πάντων τεχνῖτις, ihn Alles gelehrt habe, Irdisches und Himmlisches wegen des engen Zusammenhanges von Geist und Natur, und der Aehnlichkeit des menschlichen Geistes mit dem Geiste Gottes.

Was ich oben im Allgemeinen gegen Staudenmaier's Interpretation der Weisheit bemerkt habe, gilt speciell gegen die soeben gehörte Erklärung; auch Staudenmaier selbst kommt (S. 56) auf das Bedenken, ob denn die Schrift hier so genaue Bestimmungen der menschlichen Weisheit, der Idee, geben wolle. „Wir müssen aber erwiedern", fährt er fort, „daß jene Bestimmungen einmal vorhanden und offenbar metaphysischer Natur sind, so daß es schlechthin gegen den Geist aller Interpretation wäre, sie in dieser Hinsicht nicht aufzufassen und ihnen weiter nachzugehen." Daß metaphysische Bestimmungen des Weisheitsgeistes in dem liber sapientiae gegeben sind, ist unzweifelhaft, aber unnatürlich ist es, die thomistische Ideenlehre in ihnen begründet zu finden, an welche der Verfasser des Buches der Weisheit noch nicht denken konnte. Ich acceptire die Bemerkung Grimm's vollständig, daß bei Unterstellung des

[1] Vgl. Grimm ad h. l.
[2] Staudenmaier, Philosophie des Christenthums, Bd. I., a. a. O.

menschlichen Weisheitsgeistes die meisten der folgenden Prädicate „sehr gezwungen gedeutet werden müssen."

Versteht hier Grimm und mit ihm fast alle auch nichtkatholischen Ausleger des Buches der Weisheit den objectiven, göttlichen Weisheitsgeist, so werde ich in der Interpretation der einzelnen folgenden Epitheta mit ihnen übereinstimmen. Der Unterschied bleibt nur, daß auf jener Seite der Geist der Weisheit als eine Emanation nach alexandrinischer Weise aufgefaßt wird, was sich, wie ich nun wiederholt bewiesen habe, auch nicht im Mindesten rechtfertigen läßt. Wer im Buch der Weisheit Emanation finden will, der muß zur rechten Zeit die Augen schließen. Das Richtige hat Gutberlet getroffen, wenn er als Object der Ausführungen in Sap. C. 7 die geschaffene und die göttliche Weisheit annimmt, und zwar letztere bald als die essentielle, bald als die notionale. Was von der einen gesagt wird, kann sensu accommodato auch von der anderen gesagt werden und selbst die menschliche Weisheit verträgt manche Epitheta der göttlichen wegen der Aehnlichkeit beider.

Von Vers 22 des siebenten Capitels an ist aber zunächst die hypostatische, notionale Weisheit zu verstehen. Daß die göttliche Weisheit gemeint ist, ergibt sich aus dem unmittelbar vorhergehenden Vers 21, in welchem die Sophia die τεχνῖτις πάντων genannt wurde. Wie uneigentlich und gezwungen die Idee (vermöge ihrer ἐνέργεια) eine Allkünstlerin, eine Bildnerin des All geheißen werden kann, liegt auf der Hand. Gott ist es doch, der die Idee den Dingen einschafft, resp. durch die objectivirte Idee des Endlichen die Dinge schafft, und Gott ist es auch, der sie durch die Idee beständig erhält. Der Ausdruck ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις ἐδίδαξέ με σοφία ist offenbar compendiös (Gutberlet) und will sagen, Gott lehrte es mich durch die Weisheit, die alles schafft. Diese ist aber die göttliche. Das Gebet um Weisheit, welches Salomon gesprochen, deutet klar darauf hin, daß er sein Wissen als ein übernatürliches vom Himmel begehrte und erhielt; kurz, auf eine Mehrung der Naturanlagen will die religiöse Betrachtungsweise der Sophia bei Salomon nicht passen.

Völlig ausgeschlossen ist aber der Gedanke, daß die geschaffene Weisheit unter der lehrenden Allkünstlerin verstanden sei durch den nun folgenden Vers 22: „denn es ist in ihr ein Geist." Die Geistigkeit, die objective Persönlichkeit der Weisheit ist durch diesen Satz unbestreitbar gegeben. Die daran sich anreihenden nächsten Bestimmungen sind νοερόν und ἅγιον. Diese sehr wesentlichen Epitheta wollen jedoch erst betrachtet werden, wenn es sonst noch mehr feststeht, daß vom göttlichen Weisheitsgeiste geredet wird. Solches beweisen nun die Eigenschaften ἀμόλυντον (unbefleckt), ἀπήμαντον (leidenlos), ἀκώλυτον (ungehemmt), βέβαιον (fest, unveränderlich), ἀσφαλές (gewiß, unfehlbar), ἀμέριμνον (sorgenfrei), παντοδύναμον (allmächtig), παντεπίσκοπον (allsehend), καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων (durch alle Geister dringend), νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων (durch die verständigen, die reinen, die feinen). Und als Grund der letzteren Eigenschaft wird seine eigene Reinheit angegeben: διὰ τὴν καθαρότητα.

Der Ausdruck ἀμόλυντον besagt die Unmöglichkeit, daß der Weisheitsgeist befleckt werden könne; er ist unbefleckllich. Dieses wird gewiß Niemand vom Menschengeiste behaupten wollen. Zunächst wird ἀμόλυντον von physischer

Beflecktheit verstanden; auf den Geist übertragen steht natürlich die ethische Bedeutung in dem Vordergrund. Ἀπήματον, leidenlos, ist ebenfalls nicht der menschliche Geist, am wenigsten aber ungehemmt. Dieses Prädikat findet seine genauere Erklärung durch Vers 23, wo gesagt ist, daß der Weisheitsgeist alle Geister zu durchdringen vermöge, die verständigen, die reinen und die feinen und dieses zwar wegen ihrer eigenen Reinheit. Sollte hier von der geschöpflichen Weisheit geredet sein, so könnte die Stelle aussagen: entweder, daß der menschliche Geist alles, das Körperliche und das Geistige, zu durchdringen vermöge, was ganz unrichtig wäre; oder sie könnte sagen, daß die gesammte Schöpfungsidee sich selbst, jede einzelne Idee ihr eigenes Sein zu durchdringen im Stande sei, was ebenso abgeschmackt als irrig wäre. Der Menschengeist ist freilich sehr gehemmt, sogar bei Erkenntniß seiner selbst! Die Erkenntniß Gottes allein vermag alles, Materielles und Geistiges zu umfassen. Ja, im wortwörtlichen Sinne paßt das χωροῦν διὰ πνευμάτων 2c. auf den göttlichen Geist, da sich (nach Duns Scotus und Bonaventura) sehr wohl sagen läßt, daß der höhere Geist den niederen zu durchdringen vermöge wegen seiner größeren virtuellen Expansionskraft, der Geist Gottes also alle anderen Geister, die reinsten und feinsten und verständigsten. Dieses kann Gott vermöge seiner Immaterialität, was Ps. Salomon ausdrückt durch λεπτόν (= fein, subtil) und durch διὰ τὴν καθαρότητα. Dei enim sapientia . . . nihil habet materiae . . . sed est actus purissimus ideoque nullis locis vel limitibus terminatur (Corn. a Lap.).

Leicht erledigt, aber stringent beweisend die Göttlichkeit des Weisheitsgeistes sind dann noch die Prädicate: allmächtig, allsehend, unveränderlich, irrthumslos und sorgenfrei.

Nun erhält die genauere Präcision des Weisheitsgeistes, die mit νοερόν und ἅγιον gegeben ist, ihre volle Bedeutung. Weil νοερός auch ein Epitheton der stoischen Gottheit, des πῦρ 2c. ist, so glauben Grimm u. A., Ps. Salomon wieder in panlogistischem, emanatistischem Sinne interpretiren zu können. Doch gewinnt nothwendig νοερός, vom persönlichen Gott gebraucht, eine total andere Bedeutung, als wenn ein in sich zum Selbstbewußtsein nicht abgeschlossenes Wesen damit bezeichnet wird. In seiner unmittelbaren Verbindung mit ἅγιος lehrt νοερός die constitutiven Factoren der Persönlichkeit: das Selbstbewußtsein und die Freiheit. Und zwar ist die Freiheit hier als heilig bezeichnet. Die heilige Freiheit gehört beim Menschen nicht einmal zur Natur, bei Gott ist sie ein Postulat seines Wesens. Dem göttlichen Geiste als dem Maße und Gesetze der wahren Freiheit gehört die Heiligkeit, weil er die höchste, heiligste Freiheit will und selbst ist. So liefert das Buch der Weisheit den nur wünschenswerthesten Beweis für die Hypostase des göttlichen Weisheitsgeistes. Für unseren Zweck nicht von Wichtigkeit ist die Frage, ob unter dem Geiste der Weisheit zugleich der hl. Geist, die dritte göttliche Person, verstanden sei. Auf jeden Fall sichert das Buch der Weisheit die Hypostase, die Persönlichkeit der Weisheit, mag es nun auf den engen Zusammenhang des auch für sich bestehenden Geistes Gottes mit der persönlichen Weisheit hindeuten oder nicht.

Viertes Capitel.

Der Charakter des jüdisch-alexandrinischen Logos.

Vermuthlich ist das Wesen des philonischen Logos, der ja den Verstand Gottes, die eigentlich belebende Seele der Gottheit ausmacht, ein göttliches Wesen, durch welches, wie auch immer, Gott selbst ein freier, bewußter, transcendenter Geist ist, über die Welt erhaben und von ihr verschieden. Keineswegs. Der grelle und peinlichste Irrthum Philo's ist gerade dieser, daß nach ihm der Logos der göttlichen Monas zu einem bewußten Leben verhelfen muß, und daß dennoch sein eigenes Wesen nichts Anderes als die Ideen der sichtbaren und aller möglichen Welten ist. Das Wesen des λόγος bildet nur die Natur der Gottheit, und auch diese nur in philonischer Vorstellung — somit erfahren wir über das Wesen der Gottheit nichts. Ein auf sich selbst gerichteter, selbstbewußter Geist, der sich erkennt, wird Gott nicht; der λόγος verhilft ihm nur zur Erkenntniß der Welt; und so bleibt das Bedürfniß des Menschen nach Annahme und Erkenntniß und Besitz eines transcendenten, persönlichen Gottes ganz unbefriedigt.

Der λόγος (ἐνδιάθετος) ist die Summe aller Ideen, die der Materie mittheilbar sind. Diesen Satz wiederholt Philo im Buche „von der Weltschöpfung“ an mehreren Stellen. Der Plan im Geiste des Baumeisters, das sind die Ideen im λόγος: τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὃς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συζευσάμενος ἀποτέλει τὸν αἰσθητὸν, παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ [1]. Und den Ort des κόσμος νοητός bezeichnet Philo um einige Zeilen weiter: οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Damit man aber nicht im Zweifel bleibe, ob die intelligible Stadt im λόγος oder der λόγος selbst sei, so gibt Philo folgende Erklärung: εἰ δέ τις ἐθελήσειε γυμνοτέροις χρήσασθαι τοῖς ὀνόμασιν· οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος [2]. Der λόγος (ἐνδιάθετος) oder der Verstand Gottes ist die intelligible Welt selbst und Philo führt seinem Vergleich (zwar nicht sehr glücklich) noch weiter, indem er sagt, die νοητὴ πόλις sei der λογισμός (ratiocinatio) des Baumeisters und so der νοητὸς κόσμος der λόγος Gottes. Und als ob ihm das Bedenkliche dieser Anschauung selbst nicht verborgen geblieben, fügt er bei: Μωσέως γάρ ἐστι τὸ δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν.

Bestätigt wird diese Auffassung der Lehre Philo's durch den immer wiederkehrenden Ausdruck: ἐκ τῶν ἰδεῶν (ἐξ ὧν [τύπων]) sei die intelligible Welt geformt. Weil nun der Ort des κόσμος νοητός der λόγος ist, der Inhalt (ἐκ) des Ortes aber wieder die Ideenwelt, so zeigt auch diese Redewendung, daß die Ideenwelt der λόγος selbst, nicht im λόγος sei.

Die göttlichen Ideen (des λόγ. ἐνδ.) müssen nun der Materie eingebildet

[1] De mundi opif., p. 4 C.
[2] De mundi opif., p. 5 B.

werden, und ohne daß der Act des Ausgangs, wie bemerkt, näher bestimmt wird, ist doch das den Verstand Gottes der Welt mittheilende und vermittelnde Wesen der λόγος προφορικός. Wir erfahren nicht, welcher Proceß mit dem λόγος vorgeht, wenn er plötzlich von dem Inneren Gottes getrennt nach Außen wirksam erscheint; es wechselt (nach der bestbegründeten Hypothese) einfach die Vorstellung von Verstand und Wort, durch den Doppelsinn der Benennung λόγος veranlaßt, und so schafft Philo durch den äußeren λόγος die Möglichkeit der Vermittlung von Idee und Materie. — Es entstehen nun hiebei folgende gewichtige Fragen: Erstens, wie geschieht diese Vermittlung durch den λόγος προφορικός? Zweitens, wie stellt sich nunmehr das Wesen des λόγος, des λόγ. ἐνδ. sowohl als des λόγ. προφ., ist es ein selbstständiges, und wenn dieses, ist es dann ein persönliches? Damit werden zugleich die Meinungsverschiedenheiten berührt, die betreffs der philonischen Lehre insoweit bestehen, als man theils Pantheismus, theils Materialismus, theils Theismus darin zu finden glaubt.

Die nächste Folgerung aus dem bisher über das Wesen des λόγος Gesagten ist die, daß der Materie nicht die Idee des göttlichen Nicht-Ich eingeschaffen wird, sondern, weil der Inhalt des göttlichen Verstandes nur die Ideen der Welt selbst sind, die göttliche Idee in den sichtbaren Dingen zur Darstellung gebracht wird. — Was also Philo am meisten zu verhüten trachtete, die Vereinigung Gottes und der ὕλη, das wurde in Folge seines unhaltbaren Standpunktes in einer so innigen Weise vollzogen, wie sie das A. T. niemals sich vorgestellt und gelehrt hatte. — Darnach wäre nun die nächstliegende Anschauung Philo's jene gewesen, eine Ausdehnung des λόγος προφορικός anzunehmen, durch welche die Dinge gestaltet würden, wie sich betreffs des Menschen die Vorstellung bei Philo findet, daß er durch die Ausdehnung des λόγος belebt sei. Indeß so einfach und klar ausgesprochen ist diese Lehre nicht. Durchgängig redet Philo von einem *„condere"* der Welt durch Gott oder durch den λόγος Gottes. Dabei wiegt die alttestamentliche Ansicht vom Schaffen Gottes unzweifelhaft vor, wie es denn, oberflächlich angesehen, in keinem Widerspruch mit der bisher vorgetragenen Lehre Philo's gestanden wäre, wenn er den durch den λόγος zu einem concreten Wesen ergänzten Gott als Bildner der Welt im alttestamentlichen Sinne hingestellt hätte. Allein, schon die Annahme, daß es die Ideen Gottes, der Inhalt, die Natur der Gottheit selbst sei, welche der Materie mitgetheilt werden solle, ließ die Lehranschauung eines selbstständigen, persönlichen Wirkens von Seiten Gottes nicht mehr wohl aufkommen. Pantheismus und Emanation stehen in einem zu engen Verhältniß.

So finden wir denn wirklich, daß der Inhalt der Gottheit nicht durch persönliche göttliche Acte, sondern in folgender Weise der Materie mitgetheilt wird: Die Ideen, deren Sammelort nicht nur, sondern deren Zusammenfassung und Einheit der λόγος ist, werden von Philo ἀριθμοί und an anderen Stellen δυνάμεις geheißen. Schon die ἀριθμοί scheinen, zumal sie mit den ἰδέαι identisch, also belebt sind, in eigener Thätigkeit zu handeln und selbst Zahl, Maaß, Gewicht, Quantität und Qualität den Dingen mitzutheilen. Unzweifelhaft gilt aber dieses von den Ideen als δυνάμεις. „Welchen anderen Ort der Kräfte kann es geben", fragt Philon, „der, ich will nicht sagen alle,

nein nur die irgend einfachste Idee fassen kann [1], (als der λόγος)." Hier ist der λόγος als δύναμις und zwar als die universalste, höchste bezeichnet, die alle Ideen (Kräfte) umschließt. Und Philo fügt sofort hinzu: δύναμίς ἐστι καὶ ἡ κοσμοποιητική, was sich, wenn δύναμις gleich λόγος ist, schon von selbst versteht [2]. Ueber die Art nun der Wirkung der δυνάμεις erhalten wir unter Anderm in folgender Stelle Aufschluß: τῶν δὲ δυνάμεων, ἃς ἔτεινεν εἰς γένεσιν ἐπ' εὐεργεσίᾳ ... [3]. Gott also spannt die Kräfte aus, und weil die Kräfte = den Ideen = dem Inhalte Gottes selbst sind, so kann man unbedenklich sagen, daß die Kräfte sich selbst ausdehnen und in eigener Macht die ungeformte Masse zu einer bestimmten Form umgestalten. So kommen wir auch bezüglich der Bildung der Materie auf dasselbe emanatistische System, wie wir es bezüglich der Belebung des Menschen oben fanden. Mag auch oftmals der äußere Schein der Worte noch so sehr auf den streng theistischen Standpunkt des A. T. hinweisen, mag die Welt als geschaffen, gebildet von Gott und die Seele des Menschen, wenn auch nicht nach creatianistischer Lehre als jedesmal neu zum Dasein gebracht, so doch als ein sonst im Aether lebender Geist dargestellt werden; bei genauerer Prüfung der Lehren Philo's ist der Grundgedanke immer nur einer und zwar der: daß die Natur geformt, der Mensch belebt sei durch göttliche Kräfte, die, geeint im λόγος, nichts Anderes als der Inhalt Gottes selbst sind.

Darnach lehrt also Philo klar und deutlich den Pantheismus? Nicht so ganz. Zwar wenn man, wie es Staudenmaier that, manche Aussagen Philo's stark urgirt, ja wenn man nur mit dem philonischen System streng wissenschaftlich in's Gericht geht, so wird man eine andere Lehre als emanatistischen Pantheismus nicht finden. Indeß, man darf nicht vergessen, daß der Plan und das Endziel Philo's ein ganz anderes, das gerade Gegentheil von Pantheismus war. Er nahm ja die Zwischenkräfte deßwegen an, damit und weil die Gottheit nicht mit der Materie in Berührung kommen sollte, der Grundgedanke Philo's war dualistisch und als solcher sehr scharf ausgeprägt. Aber weil er den Unterschied zwischen dem Gedanken vom göttlichen Ich und dem göttlichen Nicht-Ich nicht kannte, weil er glaubte, daß alle und jede Idee göttlicher Natur sei, weil er die Bestimmungen Gottes und seine Unterscheidung von dem Gedanken des Endlichen als eine Beschränkung und Negation Gottes ansah, so war eine Durchführung seines Systems absolut unmöglich und schlug in's gerade Gegentheil um.

Trotzdem jedoch hält Philo die Annahme eines selbstständigen göttlichen Wesens, das getrennt von der Welt ist, im Anschluß an die Offenbarung fest. Daß sich Philo die göttliche Monas als etwas Fürsichseiendes, Substantielles, wenn auch Undefinirbares und Unerkennbares vorgestellt habe,

---

[1] Ἐπεὶ ἄν τις εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι. De mundi opif., p. 4 D.

[2] Die höchste Kategorie der δυνάμεις sind die Εὐεργεσία und die Ἡγεμονία, die beide wieder vereinigt werden durch den λόγος. Daß nicht der λόγος ein aus beiden erzeugtes, unter ihnen stehendes Product sei, ergibt sich aus Zweck und Art der Eintheilung der Kräfte und wird durch Philo's Grundgedanken absolut gefordert. Vgl. gegen Zeller, Philosophie der Griechen: Heinze a. a. O., S. 248.

[3] De nom. mut., p. 1048 E.

glaube ich nicht erst beweisen zu sollen. Es ist die Monas so weit von allem Sichtbaren, von allem Materiellen (der Voraussetzung nach) geschieden und getrennt, daß es eines immensen Apparates von Lehrhypothesen bedarf, um sie in indirecte Berührung zu bringen. Ebenso hat sich Philo den λόγος ἐνδιάθετος als getrennt von der Welt, ja als getrennt vom λόγος προφορικός vorgestellt. Die Analogie ist ja vom Menschen hergenommen; wie das menschliche Wort nicht identisch ist mit dem menschlichen Verstande, so darf man auch bei Philo keine Identität des inneren und äußeren λόγος Gottes annehmen; hätte der Doppelsinn des Wortes ihn nicht ohne Beweggrund gelassen, so würden wir den Unterschied zwischen λόγος ἐνδ. und προφ. deutlicher ausgesprochen finden. Ueber das Verhältniß des λόγος ἐνδιάθετος zu Gott werden wir sogleich Gelegenheit haben, zu sprechen. — Die Geschiedenheit des λόγος ἐνδ. von der Welt ergibt sich noch um so bestimmter und klarer, wenn selbst der λόγος προφ. als von der Welt getrennt angesehen werden muß, als für sich seiendes substantielles Wesen. Auch dieses aber muß behauptet werden. Nicht die ganze Gottheit (d. i. hier der λόγ. προφ.) geht in die Materie auf, nicht die Summe aller verwirklichten Ideen ist nach Philo = dem Inhalte Gottes; eine endlose Möglichkeit von Welten besteht ja in dem λόγος Gottes und von ihnen ist nur die eine sichtbare geschaffen. Ist der qualitative Unterschied von Geist und Natur nicht klar ausgesprochen, quantitativ stehen sie in gar keinem Verhältniß. Daraus folgt mit Evidenz, daß der λόγος προφορικός der Welt getrennt und selbstständig gegenübersteht; er sollte gar nicht mit der Welt vermengt werden, aber der Mangel des Personenbegriffs trug an der theilweisen Verkörperung des λόγος in der Materie schuld. Daß nicht der ganze λόγος προφ. sich dem Stoff einbildet, beweist unter Anderm die Bestimmung der Kräfte als Geister, die in der Luft wohnen und zum Theil sich aus der Materie einen Körper formen, den sie beleben. Die Menschen gelten als integraler Bestandtheil der Welt und die ihnen inwohnenden λόγοι (δυνάμεις) machen nicht die ganze Summe der λόγοι ihrer Kategorie aus. So verhält es sich mit den λόγοι aller Klassen. Gilt nun dieses von dem λόγος προφ., so wird um Vieles mehr noch der λόγ. ἐνδ. als von der Welt geschieden betrachtet werden müssen. Er steht als Verstand Gottes in noch viel engerer Beziehung zu Gott und entfernter der Materie; das thäte er selbst dann noch, wenn er auch nur durch das Nichtgeformtsein, Nichtgedachtsein sich vom λόγος προφ. (als fixirtem Gedanken) unterscheiden würde.

Fragen wir nun, ob der λόγος auch als von der göttlichen Monas geschieden und für sich bestehend von Philo angenommen wurde, so fordert schon die bisherige Auseinandersetzung für den λόγος προφορικός eine unbedingte Bejahung — für den λόγος ἐνδ. ist die Entscheidung der Frage nicht so klar und offen gegeben. Wenn man bedenkt, daß der λογ. ἐνδ. nothwendig zur Monas hinzutreten muß, ehe dieselbe zum lebensvollen Sein gelangen kann, daß der λόγ. ἐνδ. als die für sich abgeschlossene Summe und Fülle aller Gedanken und Ideen Gottes angesehen werden muß, so scheint kein Zweifel zu bleiben, daß er concret und als für sich seiend betrachtet werde. Bedenkt man aber andererseits, wie weder die göttliche Monas noch auch der λόγ. ἐνδ. für sich und von einander getrennt zu irgend welcher Thätigkeit

vermögend sind, daß sie darum ewig müssen bei einander gewesen sein, und daß nie eine Zeit kommen wird, wo sie getrennt würden; daß es ferner in Wirklichkeit doch nie ein Sein ohne Eigenschaften gibt, daß aber der λόγος auch die Summe aller Eigenschaften Gottes ist, so kann kein größerer als nur ein ideeller, potentieller Unterschied zwischen dem λόγ. ἐνδ. und der göttlichen Monas angenommen werden, real sind sie zu einer untrennbaren Einheit verschmolzen.

Damit ist uns nun der Schlüssel gegeben zum Verständniß der endlos vielen, scheinbar sich widersprechendsten Aussagen, die Philo überhaupt von der Entstehung, dem Wesen und dem Verhältniß des λόγος zu Gott macht. Nach ihm ist der λόγος bald in Gott, bald außer Gott; bald gleichen Wesens mit Gott, bald geringer als Gott; bald geworden, geschaffen, bald ewig.

Wo Philo dem λόγος persönliche Thätigkeiten beilegt, die sich auf Bildung, Erhaltung und Leitung der Welt beziehen, da ist in erster Linie an den λόγος προφ., an das „Wort" zu denken. Alle Thätigkeit Gottes nach Außen ist durch diesen vermittelt. Es involvirt aber keinen Widerspruch, wenn Philo ein anderes Mal sagt, Gott selbst habe die Welt gebildet und lenke sie, denn der λόγος ist wirklich nicht wesentlich von Gott unterschieden, er birgt Gottes Inhalt, seine Kraft und Macht und Güte und alle Ideen (denen die ἐνέργεια wesentlich ist), und alle Eigenschaften Gottes, sofern sie unterschieden und substantiell geworden sind. Einen „Sohn Gottes" nennt Philo daher den λόγος ganz passend, und zwar den erstgebornen, da er mit Hülfe des inneren λόγος hervorgebracht wurde; und die Welt heißt nicht minder passend der zweite Sohn Gottes (υἱὸς δεύτερος) sofern sie von den Ideen, dem Wesen und Inhalt des erstgebornen Sohnes wieder empfangen hat.

Andererseits kann auch der λόγος προφ. wieder ein Geschöpf Gottes heißen in philonischem Sinne, der die Ideen des Geschöpflichen als gleichartig und gleichwesentlich mit denen vom Göttlichen annimmt. Der zu beachtende Hauptpunkt bleibt nur, daß der Vorstellung nach der λόγ. προφ. die Thätigkeiten Gottes nach Außen vollzieht. Wo diese Annahme nicht stichhaltig zu sein scheint, da rührt die Unklarheit von dem Mangel an fester Begrenzung her zwischen dem λόγ. ἐνδ. und λόγ. προφ. Sagt Philo eine Bestimmung aus, die absolut nur von dem äußern λόγος gelten kann, so darf unmittelbar daneben eine andere stehen, die sich nur von dem eigenschaftlichen, inneren λόγος aussagen läßt. Weil Philo beide nicht begrenzt und die Geschiedenheit ihrer Subsistenz darthut, sondern mit dem einen Worte λόγος zwei Wesen bezeichnet, die nur der Vorstellung nach auseinandergehalten, real aber eins sind, darum fließen die Begriffe in einander und wir sind jedesmal gehalten, nachzudenken, von welchem λόγος diese und von welchem jene Bestimmung gilt. Nur der λόγος allgemein ist bald immanente Bestimmung Gottes, bald außer Gott und selbstständig thätig. Wie einen Metalldraht der electrische Funke ganz durchläuft und an seinem Ende erst sich verliert, so fließt jede Vorstellung vom λόγος aus dem λόγος προφορικός in den λόγος ἐνδιάθετος unwillkürlich über, weil beide nicht begrenzt, geschieden sind, und mündet schließlich in die Gottheit ein.

Hiernach werden wir nun auch die Bestimmung des λόγος als Persönlichkeit bei Philo beleuchten können. Die Ventilation der Frage, ob der λόγος

Person sei oder nicht, hat zu endlosen Erörterungen Anlaß gegeben und sie wird von Verschiedenen verschieden beantwortet. So viel läßt sich von vornherein mit Gewißheit sagen, daß von einer wissenschaftlichen Bestimmung und Definirung der Persönlichkeit bei Philo nicht die Rede sein kann. Steht aber die Frage so, ob Philo seinen λόγος (προφ.) als persönliches Wesen angenommen, vorausgesetzt habe, wie es das A. T. bezüglich Gottes that, so muß die Antwort zweifelsohne bejahend ausfallen.

Schon die Persönlichkeit Gottes muß man als von Philo vorausgesetzt zugestehen, sobald man den λόγος ἐνδ. in Verbindung mit der Monas denkt. Es tritt dann sofort die Monas aus ihrem Dunkel in die reale Wirklichkeit und es redet Philo von Gott, wie das A. T. von demselben redete. Es sind persönliche Vorstellungen des „Bildens, Redens" ꝛc., die Philo von Gott hat, wenn auch alles dieses in seinem System keine wesentliche Erklärung findet.

Aehnlich verhält es sich mit der Persönlichkeit des λόγος προφορικός. Sofern man von einer circumscriptiven Bestimmung der Persönlichkeit absieht und nur auf die Annahme, Voraussetzung Philo's reflectirt, zwingen uns die Ausdrücke: ἄγγελος, θεὸς δεύτερος, δημιουργός, ἱερεύς, ψυχή [1], πρεσβευτής, die Philo alle für den λόγος gebraucht, die Persönlichkeit des letzteren einzuräumen. Ebenso die oft bei Philo erwähnten sichtbaren Erscheinungen des λόγος, die Führung des Volkes Israel durch ihn, die Leitung der Welt überhaupt, die Stellung des λόγος als Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, die Identificirung mit den Engeln des A. B. — Dieses Alles beweist über Genüge, daß in der Vorstellung Philo's der λόγος προφορικός als persönliches Wesen existirte. Dagegen kann nicht eingewendet werden, daß, wie wir oben sagten, die Kräfte und Ideen, deren Summe der λόγος sei, sich in emanatistischer Weise aus eigener Kraft bewegen und mit der Materie verbinden; es verträgt sich diese Anschauung Philo's mit jener von der Persönlichkeit des λόγος deßhalb, weil man den Begriff der Person und die nothwendigen Erfordernisse von einem Wesen nicht kannte, damit es ein persönliches genannt werden könne.

Wenn man gegen die Persönlichkeit des λόγος seine Bestimmung als σφραγίς, δεσμός, (ἰδέα) anruft, so übersieht man die Unterscheidung, die zwischen dem λόγος προφ. als Ganzen und seinen einzelnen Ideen und Kräften zu machen ist. Es läßt sich, sofern die Ideen des λόγος durch die ihnen anhaftende ἐνέργεια der Materie mitgetheilt werden, sehr wohl sagen, daß sie der Siegelring und die Fessel Gottes sind; per catachresin wird diese Bezeichnung dann auf das Ganze übertragen. Aber in Wirklichkeit ist nicht der λόγος προφ. nur der in die Materie eingedrückte Ring, er besteht concret für sich und ist, wie die angeführten Bezeichnungen klar beweisen, als Person gedacht, vorausgesetzt.

Wird der λόγος nun doch andererseits nur als eine Eigenschaft, als eine immanente Bestimmung Gottes angesehen, so kann nach unserer Darstellung die Erklärung dieses scheinbaren Widerspruchs nicht mehr schwierig sein. Die Vorstellung ist zu wechseln, und was soeben noch als „Wort" zu fassen war

[1] Ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. Cf. de somn., p. 585.

(als λόγος προφ.) wird nun als „göttliche Vernunft" (λόγ. ἐνδ.) angeſehen [1]. Weil aber beide unter ſich und mit Gott als inhaltlich gleich angeſehen werden, ſo läßt ſich von Gott, was vom λόγος, und vom λόγος, was von Gott ausſagen: daher der bei Philo ſich zeigende Pantheismus. Andererſeits hat aber auch der λόγος προφ. wieder den Schein der Unterordnung unter Gott, da Philo ihn getrennt von Gott zwiſchen der Materie und Gott beſtehen läßt. Alle Unklarheiten haben in dem Mangel an Begrenzung und ausgeſprochener Unterſcheidung von Wort und Vernunft, von λόγος προφ. und λόγος ἐνδ. unter ſich und von Gott, d. h. der göttlichen Monas, ihren Grund.

Werde ich nöthig haben, darzuthun, daß der philoniſche λόγος anderen Weſens iſt als die altteſtamentliche σοφία? In welchem Sinne man die „Weisheit" des A. T. nehmen mag, jedesmal harmonirt ſie mit den Lehren der Offenbarung, wie ſie von der Urzeit an und im Chriſtenthum gegeben worden ſind. Keine Beſtimmung aber des philoniſchen λόγος läßt ſich mit den Glaubenslehren der Bibel vereinbaren, und wo es den Anſchein hat, daß er in einem Punkte mit der σοφία der Chetubim ſich gleichſtellen laſſe, da räumt eine gegentheilige Beſtimmung des λόγος alsbald dieſe Möglichkeit wieder fort. Mit klaren und einfachen Worten ſagt Pſ.-Salomo, daß die Weisheit ein „Geiſt ſei, ein bewußter und heiliger", und von all' jenen 21 Prädicaten, mit denen der Geiſt der Weisheit belegt wird, iſt keines, das einen unbibliſchen, offenbarungswidrigen Gehalt desſelben ausſagte. Nur wenn man will, nimmt man das Prädicat λεπτόν für eine ſtoffliche Bezeichnung, glaubt man in dem Beiſatz: „διὰ τὴν καθαρότητα" (Sap. 7, 24) einen Anklang an materialiſtiſche Vorſtellung des πνεῦμα σοφίας erblicken zu müſſen, „weil für etwas rein geiſtig Gedachtes eine ſolche Vorſtellung nicht nöthig geweſen" (Heinze). Urtheilt man im Sinne des Buches der Weisheit, ſo wird man „fein" in geiſtiger Bedeutung und die „Reinheit" als mit gleicher Berechtigung denn die „Feinheit" hergeſetzt betrachten. Ebenſo findet man, nur wenn man will, in den über die σοφία gebrauchten Worten (Sap. 7, 24): διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων und (Sap. 8, 1): διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας .... „modificirten Pantheismus", da man keine Wahrheit nennen kann, die mehr im Sinne der Offenbarung geſprochen wäre, als die, daß der Geiſt der Weisheit, der Geiſt Gottes, Gott ſelbſt ſich durch das All erſtreckt, mit ſeiner Gegenwart Himmel und Erde erfüllt. Sagte Philo von ſeinem λόγος nichts Anderes aus, und ſpräche er auch in ſtoiſchen Redewendungen, wie ſie jene Zeit mit ſich brachte, wir würden ſeine Logos-Lehre für keinen Syncretismus halten, der von der altteſtamentlichen Weisheit wenig mehr als den Namen, und auch dieſen nur in untergeordneter Stellung entlehnt hat. Wie will man doch erklären, daß Pſ. Salomon die Weisheit einen

[1] Dahin ſcheint ergänzt werden zu müſſen, was Zeller, Philoſophie der Griechen, Bd. III. 2. S. 317 ff., über den λόγος und die λόγοι bemerkt. Er ſagt u. A.: „Und das Eigenthümliche der Vorſtellung Philo's beſteht gerade darin, daß er den Widerſpruch (beider) nicht merkt, daß der Begriff des Logos zwiſchen perſönlichem und unperſönlichem Sein in der Mitte ſchwebt .... Nach Philo's Meinung iſt er beides, ebendeßhalb aber keines von beiden ausſchließlich, und daß es unmöglich ſei, dieſe Beſtimmungen zu einem Begriff zu verknüpfen, ſieht er nicht."

Geist nennt und ihr nur göttliche, der Offenbarung ganz conforme *Epitheta* beilegt, er, der die stoische Bildung sonst so deutlich verräth, während Philo seinen λόγος, wo er ihn mit dem πνεῦμα identificirt, nach stoischer Weise auf die Erde herniederzieht und ihn dort theils das dritte Naturelement sein läßt, theils die den Menschen belebende Kraft[1]. Warum bleibt Ps. Salomo vor diesem Irrthum behütet? Warum sagt er nur, daß der Geist Alles durchdringe (was eine Grundlehre der Offenbarung überhaupt ist), während Philo in wohl zu merkendem Unterschiede von Ps. Salomo sagt: Jene, die Welt belebende, die animalischen und vegetabilischen Körper gestaltende und in ihrer Gestalt erhaltende Kraft, das seelische Princip vor Allem im Menschen nach seiner intellectualen und moralischen Seite sei der λόγος, das πνεῦμα selbst? So involvirt Philo's Lehre emanatistischen Pantheismus, das Buch der Weisheit steht auf streng alttestamentlichem Standpunkt. Schon oben machte ich darauf aufmerksam, daß die Grundelemente der alexandrinischen Philosophie und der Chetubim wesentlich verschieden seien, und darnach hat sich die Ausbildung des λόγος, resp. der σοφία, streng vollzogen. Die Weisheit als notionale ist Gott gleich, nach Wesen und nach Thätigkeiten, an dem λόγος will keine Bestimmung haften. Gelingt es auch, je mehr man die scheinbar conträrsten Gegensätze des philonischen Systems vergleicht, oft, dieselben als in irgend welcher Harmonie und mit den Grundansichten Philo's irgend übereinstimmend zu erkennen, der Widerspruch bleibt stets unlösbar, daß der λόγος göttlichen Wesens, der Inhalt Gottes und doch Gott untergeordnet und zwischen ihm und der Materie vermittelnd sein soll. Und keinen bestimmten Bescheid kann uns Philo über die Subsistenz des λόγος, über die Concretheit seines Wesens, geschweige denn über die Persönlichkeit desselben geben. Nur mit größter Mühe gelingt es, aus dem Chaos seiner Lehrsätze irgend welche Klarheit zu gewinnen; sie verschwindet aber wieder, wenn man mit kritischer Schärfe sein System betrachten will. Hat dieses Alles etwa darin seinen Grund, weil Philo um 200 Jahre später lebte, als Ps. Salomo? Wer sich mit dieser Begründung des Unterschiedes zufrieden gibt, dem ist es nicht zu verwehren. Wenn aber zwei Lehrsysteme in ihrem Ursprunge und in ihrer Entwicklung nicht nur nicht ähnlich, sondern sogar scharf entgegengesetzt sind, so dünkt es mich besser, anzunehmen, daß nicht das eine aus dem anderen erwachsen sei.

Fünftes Capitel.

Die Eigenschaften und Thätigkeiten der göttlichen Weisheit.

Aus den in den vorigen zwei Capiteln erörteten Bestimmungen über den Ursprung und das Wesen der Sophia hat sich deren hypostatischer Charakter unzweideutig ergeben. Ihre eigenschaftlichen Bestimmungen und die über ihre Thätigkeit gemachten Aussagen endlich fordern so entschieden ein persönliches Substrat, daß es Stadler in seinem Werk über die „Identität der

---

[1] Cf. de gigant., p. 287; quod deter. pot. insid. soleat, p. 170.

Weisheit und des Wortes" unternehmen konnte, aus diesen vorzüglich den hypostatischen Charakter der Weisheit und ihre Identität mit der zweiten Person Gottes nachzuweisen. Es sind dieß die gewöhnlichen Quellen, aus denen man auf eine Hypostase schließt, falls Wesensbestimmungen über dieselbe nicht gegeben sind. Wie man vor der Fixirung des Personenbegriffes trotzdem einen Schluß auf die Persönlichkeit Gottes machte, so wäre eine Conclusion auf die Hypostase der Sophia aus ihren Eigenschaften und Thätigkeiten vollberechtigt, wenn sie auch nicht ihrem geistigen, persönlichen Wesen nach so deutlich gezeichnet wäre, wie wir im vorigen Abschnitt es gesehen haben. Dieß scheint man bei Behandlung der biblischen göttlichen Weisheit vielfach zu übersehen. — Man muß den Wortsinn so lange beibehalten, als nicht gewichtige Gründe zur Annahme eines anderen Sinnes nöthigen; von diesem hermeneutischen Canon ausgehend, zeigt Stadler, daß die Weisheit in ihren Thätigkeiten (Reden rc.) mit Salomon selbst abwechselt, daß persönliche Affecte von ihr ausgesagt werden, Freude (Prov. 1, 26), Liebe (8, 17), Vergnügen (8, 31); ferner Tugenden: Wahrheit (8, 7), Gerechtigkeit (8, 8); ferner persönliche Handlungen: Rufen (1, 20 f.), Warnen (1, 23), Ausstrecken der Hände (1, 24), Oeffnen der Lippen (8, 6) rc. Dann flicht Stadler die sehr glückliche Bemerkung ein, daß es ganz in biblischem Sinne gesprochen ist, wenn eine Person durch eine Eigenschaft bezeichnet wird. So heißt Gott selbst oft: Justitia, Sanctitas, Charitas; Christus wird genannt: Lux und Veritas rc. Die zweite Person der Gottheit also mit Weisheit zu benennen, ist auf biblischem Standpunkte ohnedieß naheliegend. Die göttlichen Eigenschaften der Weisheit sind sodann die Ewigkeit, die Allwissenheit, Allmacht, Selbstgenügsamkeit u. a., von denen ich einige schon oben in ihrer Verbindung mit der Geistigkeit bestehen ließ.

Von Bedeutung scheinen mir außer den von Stadler geltend gemachten Stellen über die Thätigkeit der Weisheit noch zu sein, was Ps. Salomon im lib. Sap. 7, 27 sagt: „Obgleich sie ist die Eine, vermag sie Alles, und in sich selber bleibend, erneuert sie Alles und geht durch die Geschlechtsfolgen über in heilige Seelen, bildet Freunde Gottes und Propheten." „Ohne Aufhebung ihres Ansichseins," bemerken hiezu Loch und Reischl[1], „ist sie die Ursache aller Dinge. Sie wirkt und trägt alle Lebensbewegung, wie in der Natur, so in der Geschichte der geistigen Welt. Was in der Natur als Allmacht das Sein und die Ordnung derselben bedingt und erhält, dasselbe ist im Reiche des Geistes offenbar und thätig als Gnade und Liebe und als neues, aus Gott uns zukommendes Leben. Die persönliche Weisheit, das Wort, offenbart sich deßhalb wie als schaffende so auch als erlösende und heiligende Macht." Eine im Sinne der Chokma-Schriften und der biblischen Bücher überhaupt treffendere Erklärung dieser Stelle habe ich nicht gefunden. Es ist das Wirken des göttlichen Geistes bei Ps. Salomon fast in neutestamentlicher Weise geschildert. Gfrörer[2] fand auch hier nach Grotius' Vorgange die platonische Ideenlehre, aber selbst Grimm[3] gesteht, daß man damit zu weit über den

[1] Loch und Reischl, Die hl. Schriften des alten und neuen Testaments, 2. Aufl. 1869, Bd. II. 2. Abth. S. 122.
[2] Gfrörer a. a. O., Bd. II. S. 226. [3] Grimm, Buch der Weisheit. S. 164.

Geist des Buches der Weisheit hinausschießt. Eingefügt in den Rahmen der „salomonischen Weisheit", besagt diese Stelle das Wirken der persönlichen Weisheit, die nicht selbst ihrem Sein und Wesen nach in die Geschlechtsfolgen übergeht, sondern in sich selber bleibend Alles erneut, in heilige Seelen eingeht, Freunde Gottes und Propheten bildet. Gerade an dieser Stelle bemerke man, wie in einem Athemzuge gesagt ist, daß die Weisheit Alles vermag, also allmächtig ist und in die Seelen der Menschen eingeht. Sollte nun Staudenmaiers Ansicht über die Weisheit Geltung haben, so müßte in den ersten Worten die göttliche (eigenschaftliche) Weisheit in den unmittelbar sich anschließenden Worten die menschliche Weisheit, die Idee, das Subject sein. Der Wirrwar hätte damit den Höhepunkt erreicht.

Auf den Sohn Gottes paßt ferner das schöne Bild der Weisheit: „sie hat Gottes Gemahlschaft" (Sap. 8, 3), denn ex sinu Dei ging der Sohn hervor. Gewichtig ferner ist ihre Stellung zur Leitung Israels. Von Beginn der Welt an war sie die Beschützerin der Menschen, und mit der Aussonderung Israels von den anderen Völkern hat auch sie in „Israel ihren Wohnsitz genommen". Was sonst in der Bibel dem Fürsten der Engel (bei Daniel) oder dem Maleach Jehovah zugeschrieben wird, die Leitung der Völker, die Führerschaft durch die Wüste beim Auszug der Juden aus Aegypten u. s. w., das Alles wird in den Chokma-Schriften, speciell im Buch der Weisheit, von der Sophia ausgesagt. Ein deutlicher Beweis, daß man die Sophia als Person voraussetzte, und, da der Jehovah-Engel so deutlich den Messias repräsentirt, ein Beweis auch, wie nahe zusammengehörig nach alttestamentlicher Auffassung die Weisheit mit dem so oft als Gott bezeichneten Messias gedacht wurde[1].

Endlich sei nun auf die Thätigkeit der Weisheit bei der Schöpfung der Welt hingewiesen. Durch sie ward das Weltall geschaffen (Sap. 7, 12. 21; 8, 4. Prov. 8, 31. 32; 3, 19. 20). Wie genau dieser Gedanke in die offenbarungsgemäße Vorstellung über die Theilnahme des Sohnes Gottes bei der Schöpfung paßt, darauf darf nunmehr, wenn auch oben dieses Moment alleinstehend in seiner Beweiskraft bestritten wurde, als wichtig hingewiesen werden. Salomon hat mit nicht mißzuverstehender Deutlichkeit Prov. 8, 30 f. die Rolle der Weisheit bei dem Schöpfungsdrama in den Worten gezeichnet: „Da war ich bei ihm, Alles ordnend (אָמוֹן), und ich freute mich an jedem Tage, spielend vor ihm alle Zeit; spielend auf dem Erdkreise; und meine Wonne ist es, zu sein bei Menschenkindern." Die Bedeutung von *amon* kann sein opifex oder alumnus. Erstere Bedeutung harmonirt genau mit der sonstigen Charakterisirung der Weisheit als Allkünstlerin, Werkmeisterin; aber auch die zweite gibt einen durchaus gefälligen Sinn. In jeder Bedeutung ist der Hauptton auf die Leichtigkeit zu legen, mit welcher die Weisheit spielend

---

[1] Auf die enge Beziehung der Weisheit zum Messias deutet auch Baruch 3, 38 hin (s. oben). „Darauf ward sie auf Erden gesehen und ist unter den Menschen gewandelt." Das griechische μετὰ τοῦτο ὤφθη . . . . καὶ συνανεστράφη läßt es zweifelhaft, ob V. 38 sich auf Gott oder die Weisheit bezieht. Letzteres nahmen die Väter alle an. In jeder Beziehung ist die Stelle messianisch. Vgl. Reusch, Der Prophet Baruch übersetzt und erklärt. Anh. I.

die Pläne Gottes bei der Schöpfung ausführt; in dem Sohne ist ja die Erkenntniß, die notio Gottes zur Hypostase geworden, aus ihm geht der Gedanke zum Vater zurück und durch ihn wird die Idee von der Welt mit Stoff umkleidet, wird die sichtbare Welt geschaffen und besonders ausgezeichnet der Mensch, bei dem zu sein die Wonne der Weisheit ist, da in ihm die höchste der verkörperten Ideen vertreten und er der Abschluß der Schöpfung ist.

Sechstes Capitel.

Die Eigenschaften und Thätigkeiten des jüdisch-alexandrinischen Logos.

Sind der jüdisch-alexandrinische λόγος und die σοφία des A. T. in ihrem Wesen sich völlig ungleich und verschieden, so folgt hieraus für ihre Eigenschaften und Thätigkeiten ein Doppeltes: erstens, daß vom λόγος nicht ausgesagt werden kann, was von der σοφία und umgekehrt, oder daß doch, zweitens, die Bedeutung der dem Wortlaute nach identischen Prädicate und Handlungen bei beiden eine unterschiedene sein muß. Können wir diese beiden Axiome als Ergebniß unserer bisherigen Untersuchungen aufstellen, so liegt eine erschöpfende Erörterung der Eigenschaften und Thätigkeiten des philonischen λόγος über den Plan meiner Aufgabe hinaus. — Die eigenschaftlichen Bezeichnungen wechseln, der Unklarheit bezüglich der Wesenheit des λόγος entsprechend, zwischen persönlichen und unpersönlichen unaufhörlich ab. Es ist bald der λόγος: Sohn, Bote Gottes, Priester und Prophet des Herrn, bald Haus und Tempel Gottes, Kraft Gottes und Ort des κόσμος νοητός; bald ist er Steuermann und Regierer der Welt, der λόγος τομεύς, der die Materie bis in's Einzelnste theilt und zergliedert, bald wieder das ewige Gesetz, die Seele des Alls und der Schatten Gottes; bald denkt ihn Philo geistig, bald materiell. Nur so lange man sich mit einem von Philo construirten Phantasiebild bescheidet, das in seinem Wesen nicht untersucht und erkannt ist, haben die dem λόγος beigelegten persönlichen Eigenschaften einen Sinn; in ihrer eigentlichen Berechtigung und Bedeutung erforscht, fehlt ihnen die Grundlage und bleiben sie unverständlich. Darum haben sie beim λόγος nicht die stricte Berechtigung, mit der sie von dem persönlichen Geiste der σοφία ausgesagt werden; sie sind theils auf die ohne Erklärung vorausgesetzte, mit dem eigentlichen System Philo's nicht verrägliche Persönlichkeit zu beziehen, theils in bildlichem, uneigentlichem Sinne zu verstehen.

Nicht geringer ist der Unterschied, der die dem Namen und dem Klange nach oft gleichlautenden Thätigkeiten der σοφία und des λόγος trennt. Die Schöpfung, resp. Bildung der Welt ist bei beiden die Hauptaufgabe, soweit wir über ihr Thun unterrichtet werden; bei dem λόγος aber, weil Gott eines numen intermedium bedarf zur Gestaltung der Materie; bei der σοφία, weil das Factum einmal besteht, daß der Vater durch den Sohn, die Macht mit Hülfe der Weisheit die Welt geschaffen hat. Das A. T. weiß von keinem anderen als persönlichen Schaffen seitens Gottes (resp. der Weisheit); das System Philo's ist in seinem Grundcharakter emanatistischer Pantheismus. Darum halten auch alle von Philo dem λόγος beigelegten Thätigkeiten der

Führung und Leitung der Welt und vorab des jüdischen Volkes der Kritik nicht Stand; in letzter Instanz ist Alles durch eine göttliche Kraft und Idee geleitet, die im Menschen wohnt und dennoch mit der Universalkraft, dem λόγος, wesentlich verbunden bleibt.

Schluß.

Die alttestamentliche göttliche Weisheit und das N. T.

Wiewohl sich eine directe, klare Bestätigung des persönlichen Seins der alttestamentlichen göttlichen Weisheit aus dem Canon des N. T. und der Kirchenlehre nicht erweisen läßt, so scheinen diese autoritativen Beweisquellen doch mindestens so viel zu zeigen, daß auf neutestamentlichem Standpunkte der Logos Gottes unter der Sophia zu verstehen sei. Die Anschauungen der Väter und Theologen wurden oben dargelegt. Indeß schon die Evangelien und die paulinischen Briefe scheinen nicht mißzuverstehende Winke über die Hypostase der alttestamentlichen göttlichen Weisheit und ihre Identität mit Christus zu enthalten. Merkwürdig ist in dieser Beziehung gewiß die Stelle Matth. 11, 19: Et justificata est sapientia a filiis suis. Christus nennt sich hier selbst Weisheit; so mindestens scheint die Stelle interpretirt werden zu müssen, da in dem V. 19 zunächst von dem Tadel der Menschen über die Freiheit des „Menschensohnes" geredet wird und daran der Gedanke gereiht, daß von den Guten die Weisheit (d. i. ebenfalls der Menschensohn) gerechtfertigt wird. Vgl. die verschiedenen Erklärungen bei Schegg, Evangelium nach Matthäus, Bd. II. S. 94. Dieselbe Stelle findet sich bei Lucas 7, 35. Außerdem lesen wir bei letzterem Evangelisten 11, 49: Propterea et Sapientia Dei dixit: Mittam ad illos prophetas et apostolos et ex illis occident et persequentur . . . . Aehnliche Aussprüche finden sich im A. T. auch, und im N. T. sagt Christus selbst einmal: Ideo ecce, *ego* mitto ad vos prophetas et sapientes et scribas et ex illis occidetis et crucifigetis. Es scheint dieß ein deutlicher Fingerzeig dafür zu sein, daß der Heiland sich selbst in Anlehnung an das A. T. Weisheit genannt habe.

Wäre es nicht eine bekannte Vorstellung über Christus gewesen, daß er unter der alttestamentlichen göttlichen Weisheit zu verstehen sei, so ließen sich manche Aeußerungen des hl. Paulus schwer erklären. Jedenfalls mit Rücksicht auf Sap. 7, 25 sagt der Apostel 1 Cor. 1 (23) 24: Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, gentibus autem stultitiam, ipsis autem vocatis Judaeis atque Graecis *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* Nicht nur Hauch der Kraft Gottes ist hier die Weisheit genannt, sondern virtus ex virtute, und somit das Buch der Weisheit in seiner Aussage bestätigt und bekräftigt. Cf. Corn. a Lap. l. c., p. 163. V. 30 sagt dann der Apostel abermals: Ex ipsis autem vos estis in Christo Jesu, qui factus est nobis *sapientia a Deo.* Im Epheserbriefe nennt der Apostel die Weisheit πολυμερές, was aus Sap. 7, 22 entlehnt sein mag.

Auffallend ist die Uebereinstimmung zwischen Hebr. 1, 3 und lib. Sap. 7, 25. 26. Paulus nennt Christum ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Erwähnenswerth ist hiebei, daß sich der Apostel auch anderer Citate aus dem A. T. im Eingange seines Hebräerbriefes bedient, die messianischen Charakter haben: Filius meus es tu, ego hodie genui te. Dadurch wird die ohnedieß sichere Vermuthung, daß er die Bezeichnung ἀπαύγασμα ꝛc. ebenfalls aus dem A. T. entlehnt, nur noch unterstützt. An alttestamentliche Weisheits-Vorstellung klingt es auch, wenn der Apostel Col. 1, 15 den Sohn Gottes εἰκὼν τοῦ θεοῦ nennt und Col. 2, 9 von ihm sagt: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

Daß es einmal muß als ausgemachte Sache gegolten haben, unter der alttestamentlichen göttlichen Weisheit den Sohn Gottes zu verstehen, darauf deuten etliche Zusätze der Vulgata zum griechischen Text hin, auf welche schon oben aufmerksam gemacht wurde. So setzt die Vulgata zu Sirach 1, 9: ipse creavit illam (sc. sapientiam) hinzu: *in Spiritu sancto.* Und 1, 5 sagt dieselbe Vulgata noch bezeichnender: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis,* was die griechische Version wiederum nicht hat. Wenn nun auch die lateinische Uebersetzung des Buches Sirach mindestens denselben Anspruch auf Correctheit machen kann, wie die uns überlieferte griechische, so geben sich obige Zusätze dennoch als spätere christliche Randbemerkungen deutlich zu erkennen. Sie zeigen aber, welche Ansicht man von der alttestamentlichen Weisheit hatte.

Endlich sei noch einmal darauf hingewiesen, wie die katholischen Glaubenssymbole von Christus in eben jenen Redewendungen sprechen, welche der lib. sap. von der Weisheit gebraucht; vgl. das Symb. Nicaeno-Constant. Das Concil v. Sardes sagt in der epistola ad omnes episcopos: Nullus nostrum negat Filium genitum ante omnia, opificem archangelorum et mundi et humani generis, quoniam ait: *Omnium artifex docuit me.* Die Präfation bei der Weihe des Diakons sei hier ebenfalls nicht übergangen. Es heißt unter Anderm in ihr: Omnipotens aeterne Deus, bonorum dator, ordinumque distributor atque officiorum dispositor, qui *in te manens innovas omnia* et cuncta disponis per Verbum, virtutem *sapientiamque tuam Jesum Christum* Filium tuum D. N. . . .

In welchem Verhältniß steht die Weisheit des A. T. und der jüdisch-alexandrinische Logos zum Logos im Evangelium des hl. Johannes? Der Engländer Jacob Bryant in seinem Sentiments of Philo Judaeus concerning the λόγος, or word of God. Cambridge. 1797 p. 45 f. leitet die Bezeichnung Christi als Logos Gottes auf die griechischen Philosophen zurück, von welchen durch das Mittelglied vorphilonischer Juden Johannes dieselbe erhalten habe. „And as Plato and his disciples, and the Jews likewise, before the time of Philo, used the term Logos to express the Word of God; Saint John adopts the same: and by his superior doctrine tries to remedy their mistakes and to enforce the truth. This he performs most clearly, I think, and most satisfactorily in the first chapter of his Gospel“ Bryant läßt dann sogar Philo erst einen Nachfolger des hl. Johannes sein. Bucher, des Apostels Johannes Lehre

vom Logos S. 130 ff. erklärt den philonischen Logos für die einzige formale Quelle des johanneischen. Eine Beeinflussung des hl. Johannes seitens Philo's nehmen auch Lutterbeck [1] u. A. an. Schegg [2], Evangelium nach Johannes (übersetzt und erklärt von Haneberg) ist der Ansicht, daß speculativ gebildete Christen sich der alexandrinischen Lehre von dem Logos bedient hätten, um darin einen Anknüpfungspunkt für die Lehre vom Sohn Gottes zu gewinnen. Johannes habe dann die Wahl des Ausdrucks autoritativ bestätigt, ihm aber die rechte Grundlage, den richtigen Inhalt gegeben. Haneberg schreibt dem hl. Johannes genauere Kenntniß der philonischen Ideen zu. Daß aber der philonische Logos (und auch das Memra der Palästinenser) die formale Quelle des Logos gewesen sei, darin stimmen die meisten der angeführten und viele andere Autoren überein. An die Richtigkeit dieser Erklärung kann ich nicht glauben. Warum gebrauchte denn die Philosophie den Ausdruck Logos? Weil sie prägnanter die Vernünftigkeit Gottes, sofern diese selbst als thätig, als mehr oder minder personificirt und persönlich gedacht wurde, nicht bezeichnen konnte. Um zu erklären, warum das A. T. bei der Bezeichnung Weisheit stehen blieb, muß man auf den Ursprung der Weisheitslehre zurückgehen. Unter der Weisheit war zunächst eine Eigenschaft verstanden, und daß, als die Offenbarung des hypostatischen Charakters der göttlichen Weisheit anfing, der Ausdruck nicht sofort gewechselt wurde, war sehr natürlich. Sicher aber ist auch, daß für die aus Gott ausgesprochene und so hypostasirte Erkenntniß des eigenen Wesens die Bezeichnung „Wort" viel conformer ist als die mehr die eigenschaftliche Erkenntniß Gottes ausdrückende Benennung Weisheit. Was Johannes über den Sohn Gottes im ersten Capitel seines Evangeliums sagt, das hat den Inhalt der alttestamentlichen Weisheitslehre, mit dem wichtigen Zusatz aber: Und das Wort ist Fleisch geworden. Die sichtbare Erscheinung der göttlichen Weisheit auf Erden drängte noch mehr dahin, sie in der Eigenthümlichkeit des Fürsichseins ihres Geborenwerdens aus Gott zu charakterisiren, und dieß war sie durch die höchstpersönliche Aeußerung des Redens Gottes geworden, sie war das „Wort Gottes". Im Uebrigen ist das Wort wie die Weisheit eine δόξα παρὰ πατρός, „Alles ist durch dasselbe gemacht", es ist ein „Licht" in der Finsterniß, es kam in sein Eigenthum, die Seinen aber nahmen es nicht auf, die es aber aufnahmen, denen hat es Macht gegeben, Kinder Gottes zu werden (V. 11 u. 12; vgl. Sir. 24, 8 ff.). Die Harmonie des N. T. mit dem Alten, ihre organische Verbindung zeigt uns auch die Weisheitslehre. Sie bildet eine der schönsten, inhaltsreichsten Verknüpfungspunkte des Alten und des Neuen Bundes.

---

[1] „Endlich haben die gleichfalls in Ephesus (um 69—99) verfaßten johanneischen Schriften, obgleich sie keineswegs das philonische System wiedergeben, sondern vielmehr gegen Grundlehren desselben, welche von den Häretikern mißbraucht wurden, sehr entschieden auftreten, doch in ihrer Ausdrucksweise so viel Verwandtes mit der Philons (?), daß auch Johannes' Bekanntschaft mit den philonischen Schriften keinem Zweifel unterliegen kann." Lutterbeck a. a. O., Bd. I. S. 144; vgl. auch Bd. II. S. 150 f. — Dagegen vgl. Stiefelhagen a. a. O., S. 546.

[2] Haneberg-Schegg a. a. O., S. 55—60.

Inhalts-Verzeichniß.